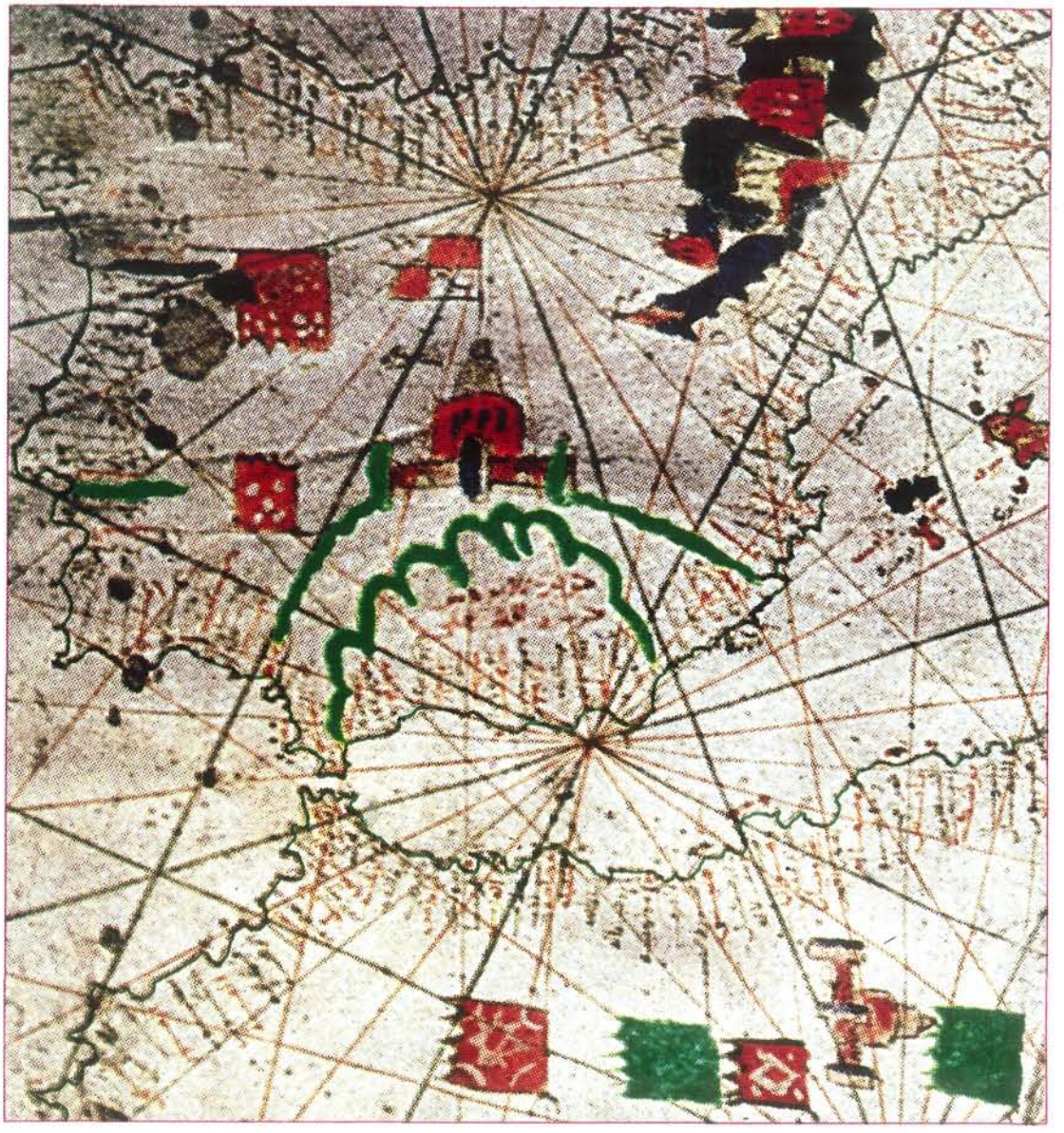
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes



Núm. 8 • 1991 • Anales de la Universidad de Alicante (España)

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes

N.º 8

ALICANTE, 1991

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Anales de la Universidad de Alicante
ESTUDIOS ÁRABES

Director:
MÍKEL DE EPALZA

Co-Director:
MARIA JESÚS RUBIERA MATA

Consejo Asesor:
DJOMAA CHEIKHA, Universidad de Túnez
MARÍA ISABEL FIERRO, C.S.I.C., Madrid
ENRIC A. LLOBREGAT CONESA, Museu Arqueològic, Alacant
MANUELA MARÍN NIÑO, C.S.I.C., Madrid
EDGARD WEBER, Université de Toulouse-Le Mirail

Comité de Redacción:
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
MARGARITA LA CHICA GARRIDO
MARCELINO VILLEGAS GONZÁLEZ

Secretaria:
ENEIDA GARCÍA GARIJO

PORTADA: Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia. Trípoli, 1463.

Depósito legal A.20-1985

Gráficas DÍAZ, S.L. Ctra. Alicante-San Vicente - Partida Torregroses E-11
03690 SAN VICENTE (Alicante)

Editores:
DIVISIÓ DEPARTAMENTAL D'ESTUDIS ÀRABS I ISLÀMICS
UNIVERSITAT D'ALACANT
CONSELLERIA DE CULTURA, EDUCACIÓ I CIÈNCIA
GENERALITAT VALENCIANA

Difusión:
SECRETARIAT DE PUBLICACIONS, UNIVERSITAT D'ALACANT
Apartat n.º 99 - 03080 ALICANTE (España)

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO

I. BEJARANO ESCANILLA, Profesora de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Sevilla.

F. BEN SLIMANE, Profesor, Túnez.

O. CARBONELL CORTÉS, Investigador, Oxford.

V. CASTELLEVELL, Profesor, Barcelona.

R. CASTRILLO MÁRQUEZ, Profesora de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, Madrid.

M. DE EPALZA, Catedràtic d'Estudis Àrabs i Islàmics, Universitat d'Alacant.

M. ESPINAR MORENO, Profesor de Historia Medieval, Universidad de Granada.

Mª. ISABEL FIERRO, Investigadora, Instituto de Filología (Árabe), C.S.I.C., Madrid.

T. FUENTES CORNEJO, Profesor de Filología Románica, Universidad de Oviedo.

A.H. GAFSI, Investigador, Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, Túnez.

E. GOZALBES CRAVIOTO, Profesor, Granada.

M.ª JOSÉ HERMOSILLA, Professora d'Estudis Àrabs i Islàmics, Universitat de Barcelona.

J. HERNANDO, Professor d'Historia Medieval, Universitat de Barcelona.

J. MAISO, Profesor de Historia Moderna, Universidad de Cantabria, Santander.

F. MARZQUEZ VILLANUEVA, Profesor de Literatura Española, Universidad de Harvard.

J.A. PACHECO PANIAGUA, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Sevilla.

S. PEÑA, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Málaga.

T. PERIS ALBENTOSA, Professor, Alzira.

G. REYNAUD, Profesor, Universidad de Toulouse-Le Mirail.

M.ª JESÚS RUBIERA MATA, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

V. SEBASTIÁN FABUEL, Investigador, Valencia.

E. TORNERO, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, Madrid.

J. VALDIVIA I VALOR, Professor d'Estudis Àrabs i Islàmics, Universitat d'Alacant.

J. VERA APARICI, Profesor de Historia del Arte, Universidad de Granada.

M. VILLEGAS, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

ÍNDICE GENERAL

Página

Colaboradores en este número 5

Índice General 7

Sección General

Ovidio CARBONELL CORTÉS
Ecos de historia romántica: la «España mora» en Thomas Rodd y Washington Irving 11

Enrique GOZALBES CRAVIOTO
Algunos datos sobre el comercio entre Al-Andalus y el Norte de África en la época omeya (I): los puertos de contacto 25

Salvador PEÑA
Gramáticos en Al-Andalus: de Ibn Sīdah al-Mursī e Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī . 43

Sección Literatura Árabe

María Jesús RUBIERA MATA
Dos cuentos árabes medievales en la literatura hispánica: «el viejo celoso» y el «aterrizaje sin cola» 55

Ingrid BEJARANO ESCANILLA
Los versos adéspotas en la obra *Al-muʿrib ʿan baʿḍ ʿaỷaʾ ib al-Magrib de Abu Ḥamid Al-Garnaṭī* 61

Juan Antonio PACHECO PANIAGUA
La teoría literaria del compromiso en la revista «Al-Ādāb» 73

Abdel-Hakim GAFSI
La place publique dans le roman de Lahbib Chebbi: *La fêlure* 83

Sección Islamología

Míkel de EPALZA
Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos 89

Página

Josep HERNANDO
De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII 97

Ferid BEN SLIMANE
Entre Ibn Al-Imām le tudèlien (mort en 996) et Ibn al-Rāmī le tunisois (mort après 1333) 109

Josep VALDIVIA I VALOR
En Miquel Asín Palacios. Mística cristiana i mística musulmana en la seua obra 113

Emilio TORNERO
Enemigos unos de otros. (Notas de Antropología coránica) 133

Sección Mudéjares y Moriscos

Toribio FUENTE CORNEJO
Las anotaciones en caracteres latinos de las guardas del ms. Aljamiado-morisco J. XIII 137

Jesús MAISO
Ritos y medicina en los sanadores moriscos 153

Tomàs PERIS ALBENTOSA
Evolució patrimonial i conflictivitat social. L'exemple de la comunitat mudèixar-morisca a Alzira (1242-1614) 163

Manuel ESPINAR MORENO
Escuelas y enseñanzas primarias en la España musulmana. Noticias sobre el reino nazarí y la etapa morisca (siglos XIII-XVI) 179

M.ª José HERMOSILLA
Una versión aljamiada sobre Job 211

Sección Toponimia Árabe

Ventura CASTELLVELL
L'Alcanícia de Benifallet 215

Sección Arqueología. Arte y Urbanismo Árabes

Vicente SEBASTIÁN FABUEL
«El Castell d'Almizra»: de hisn a castrum 221

Jorge VERA APARICI
La Goleta: comienzos de una fortaleza 235

Sección Varia

Georges REYNAUD
La lutte chrétienne contre le pouvoir musulman en Occident ou l'origine ibérique de la croisade d'Orient 243

Página

Marcelino VILLEGAS
Las primeras novelas de Naŷīb Maḥfūẓ según las críticas de la época. I . . 249

Sección de textos traducidos y reeditados

Rafaela CASTRILLO MÁRQUEZ
Alzira. Apuntes para su historia medieval (siglos XI-XIII) 255

Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA
La Celestina como antropología hispano-semítica 269

Sección Bibliografía

Míkel de EPALZA
Los andalusíes y sus éxodos hacia Marruecos durante los siglos 16-17 . . . 293

Reseñas: Rippin, A. (M.I. FIERRO) 297
Naŷīb Maḥfūẓ (M. VILLEGAS) 299
Šākir Juṣbāk (M. VILLEGAS) 301

Sección Noticias

Fallecimiento de Marcelino Villegas 303

ECOS DE HISTORIA ROMÁNTICA: LA «ESPAÑA MORA» EN THOMAS RODD Y WASHINGTON IRVING

Por
OVIDIO CARBONELL CORTÉS

Cuando los románticos ingleses que visitaron España decidieron dar forma literaria a aquel mundo tan esplendorosamente evocador, tan adecuado a su nueva sensibilidad, que habían descubierto en las abigarradas costumbres de sus gentes, en los montes y en las ciudades abandonadas tanto como en la vida de sus calles y plazas, recrearon un particular y «pintoresco» universo de ensueño, muy idealizado, en el que poder refugiar su deseo de huida y cristalizarlo en relatos de pasiones y de odios en el escenario del pasado gótico o árabe hispánico, o del presente todavía oscuro y cargado de tradición. Imágenes por descontado estereotipadas y excesivamente subjetivas, pero cuyo especial concepto de lo bello y lo sublime llega en ocasiones a sobrecogernos también a nosotros.

Dentro de la visión romántica de España, no puede pasarse por alto la imagen de su pasado árabe, que para el romántico inglés sigue vivo no sólo en los restos arqueológicos, sino en la misma vida cotidiana del español decimonónico. Una identificación que muchos ingleses de hoy en día siguen evocando cuando se les menciona el nombre de España, tanta fuerza tuvo como inyección exótica en el arte y la vida del romanticismo inglés. Es una visión subjetiva e imaginativa, un cúmulo de tópicos propios, que sirvieron empero como una manera de acercarse a la realidad española a pesar de su efecto deformante, de ver precisamente lo que ellos querían ver, de cambiar sus monóculos por el cristal verde de la imaginación romántica y filtrar a través de ellos las gentes, los pueblos, las catedrales góticas y los palacios árabes. Por ello siempre he preferido en este sentido la denominación de «España mora», y no árabe o islámica; ni siquiera al-Andalus, pues no era esto lo que Southey, Irving, Lord y Lady Holland, o el mismo Byron veían y recreaban al descubrir el pasado árabe de España —*Moorish Spain*—, sino su propio universo amalgama de elementos góticos y orientales, de valores caballerescos y belleza difusa. Un escenario que nos es familiar, pero que no nos pertenece.

En el conjunto de las obras románticas inglesas y norteamericanas que trataron el tema de la España oriental hallamos tanto poesía como prosa y teatro. La lírica es la cima de la individualista sensibilidad romántica, y así algunos de los más afamados literatos de la época compusieron poemas cantando tal o cual leyenda, o dejando volar la imaginación por el escenario oriental, o simplemente tradujeron alguno de los romances moriscos que tan de moda se pusieron en Inglaterra desde finales del XVIII. Pero lo que verdaderamente popularizó el tema fue el conjunto de obras en prosa que proliferó tras las visitas de los viajeros «románticos»: relatos de viajes —en los que no faltaban aventuradas traducciones de romances— y también traducciones de obras historiográficas hispánicas, así como estudios históricos, referidos especialmente al período árabe o gótico español. La historia siempre está presente en el ánimo romántico; su espíritu nostálgico en busca de épocas y lugares mejores le lleva a volver la cabeza al Mediodía, al que cree último refugio del esplendor y los valores humanos que admira de su idealizada Edad Media.

Y el público inglés —y norteamericano— «readers at home», leyó ávidamente desde su casa los relatos de estos lugares lejanos en el espacio, en el tiempo, o ambos, y, popularizándolos, contribuyó a una creciente cadena de peregrinos y al consecuente volumen de obras repletas del romántico color local hispano-gótico-oriental. Entre toda esta explosión creativa queremos destacar dos figuras excepcionales por su importancia como punto de partida para otras obras: la traducción al inglés de las *Guerras Civiles de Granada,* de Pérez de Hita, por Thomas Rodd (1801), y *A Chronicle of the Conquest of Granada from a Ms by Fray Antonio Agapida* por Washington Irving (1829). Dos obras historiográficas que narran hechos dramáticos del fin de la dominación musulmana; traducción en un caso, ficción histórica en el otro, y que de todos modos reflejan la actitud general romántica hacia el mundo hispano-árabe.

Thomas Rodd

Thomas Rodd, hijo de un comerciante acomodado con negocios entre Londres y Alicante, vivió durante tres años en esta ciudad, que quizás despertara en él su entusiasmo por España, sus costumbres y su pasado. Él es el responsable de la difusión de la obra de Hita y su particular clima «maurófilo», así como el primero que llevó a cabo una traducción extensiva de romances procedentes de las *Guerras Civiles* (1), tras las pioneras de Percy y Pinkerton. Su mayor obra incluye un prefacio en el que alterna alguna nota costumbrista (es destacable su viva descripción de las fiestas de moros y cristianos de Alicante, como nota marginal (2)) con observaciones

---

(1) THOMAS RODD: *Ancient Ballads from the Civil Wars of Granada,* London, 1803.

(2) Esta descripción viene dada en el capítulo X, p. 124, como nota a la narración de las fiestas de San Juan en la novela de Hita, tras el combate entre Alabez y Ponce de León. La fantástica majestuosidad de sus desfiles le hace introducir esta nota en la que les da credibilidad, justificándose en la experiencia de sus viajes. Pone por ejemplo las fiestas de moros y cristianos de Alicante —que traducimos a continuación— así como la Procesión del Primus de Lovaina en Brujas (1782).
«Quizás, si fuera más lejos y dijera que doy crédito a estas ficciones, sería considerado demasiado fantasioso; contaré simplemente que, al llegar a España poco después de la paz de 1783, fui testigo de las fiestas que con tal motivo se celebraron. Una invasión simulada de los moros constituía la parte principal de ellas. Por la mañana temprano del día señalado la escuadra mora fue descubierta en la bahía de Alicante, se dio la alarma, pero los moros pudieron desembarcar y, al tomar posesión de una batería, la ciudad capituló. Por la tarde, los cristianos se rehicieron y asaltaron la fortaleza, pero fueron rechazados. Entonces la guarnición

sobre la civilización árabe andalusí. Reconoce así la grandeza hispanoárabe frente a la oscuridad y barbarie europea, un punto de vista bastante nuevo:

> This city [Cordova] was considerable even in the time of the Romans, and being enlarged and embellished by the Caliphate governors, and during the reign of Abdulrahmen and his successors, became eminent in arts and arms, in magnificence and learning, and was justly esteemed the most splendid city in Europe; and what renders it the more deserving of notice, is, that the rest of Europe was immersed in barbarity at this period, which, in our days, is distinguished by the disgraceful appellation of the dark age (3).

Tras una breve relación de acontecimientos políticos andalusíes, reconoce también la grandeza romántica del período que llevó a la conquista de Granada por los Reyes Católicos, «a period of Spanish glory» (4).

En cuanto a la autenticidad de la obra, cree en la existencia de un original árabe que habría de buscarse en los archivos de la familia Ponce de León, descendientes según él de los duques de Arcos. Admite que Ginés introdujera interpolaciones, que cree se basan en su parcialidad a los cristianos, mientras que la exactitud de las descripciones revelarían su origen árabe (5). Contrariamente a Irving, por ejemplo, que siempre mantuvo cierta distancia entre la realidad y la fantasía, la imaginación romántica de Rodd le hizo creer en los fastuosos y sentimentales episodios de Hita (6).

Por lo que respecta a la traducción en sí, Rodd sigue más o menos fielmente el estilo sencillo y claro de Hita, añadiendo algunas notas explicativas, y modificando algunos romances, en los que realiza interpolaciones, o versifica párrafos en prosa. En algunas de estas ocasiones en las que Rodd se aleja del original del autor murciano, apreciamos que se tiende a modificar el estilo renacentista, y a introducir un *color local* más apropiado al entorno romántico. Es entonces cuando Rodd añade a la «maurofilia» morisca su propia recreación, trocando en entorno paradisíaco los

---

mora hizo una salida, y los dos escuadrones de moros y cristianos se encontraron en la Plaza Mayor, que por lo general significa la plaza principal, pero que aquí se podría traducir más propiamente por la plaza más amplia de la ciudad. Siguió una feroz batalla, que acabó al cortarle el caudillo cristiano la falsa cabeza al general moro. El lector puede discernir mediante esta anécdota que España no ha olvidado el resentimiento de la invasión mora. La batalla no estuvo de ningún modo exenta de magnificencia, pues los trajes de los moros y cristianos correspondían perfectamente a los de estas diferentes naciones».

(3) *Las Guerras Civiles, or The Civil Wars of Granada, and the History of the Factions of the Zegríes and Abencorrages, two Noble Families of that City, to the final Conquest by Ferdinand and Isabella.* Translated from the Arabic of Abenhamin, a native of Granada, by Ginés Pérez de Hita, of Murcia; and from the Spanish by Thomas Rodd. London, J. Bonsor, Salisbury Square, 1801. Prefacio, pp. VI-VII.

(4) Ibíd., p. VIII.

(5) Vid. nuestro estudio *La España mora en la literatura romántica inglesa.* Memoria de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Alicante, 1989, pp. 109-110. La creencia en un precedente árabe original de los romances tanto como de las obras moriscas en prosa era creencia general entre los europeos románticos. Tan sólo algunos, como Percy o Irving, mencionan sus dudas al respecto.

(6) Ibíd., p. XI. «If the Arabian manuscript could now be found, by searching the Archives of the Ponce de León family, from whom, I believe, the dukes of Arcos are descended, it would establish the fact beyond dispute, which at present is involved in some difficulty; however, I cannot entertain the slightest doubt that Ginés Pérez had an original manuscript before him, from which he translated the first volume of his *Las Guerras Civiles,* at the same time, that I am ready to admit, he has introduced many interpolations of his own; a partiality to the Christians prevaits through the whole book, and there certainly are some passages which a Moor could not have wrote. But on the other hand, the accurate knowledge of the Moorish tribes and lineages settled in Granada, before the conquest of the city by the monarchs of Castile, could, I think, only be known to a contemporary (sic) Moor, and not to another, who wrote at a distance of a century after the period of the history, and pretty clearly establishes the work to be of Moorish origin».

LAS

GUERRAS CIVILES;

OR THE

CIVIL WARS OF GRANADA;

AND

THE HISTORY

OF THE

FACTIONS OF THE ZEGRIES AND ABENCERRAGES,

TWO NOBLE FAMILIES OF THAT CITY.

TO THE

FINAL CONQUEST

BY

FERDINAND AND ISABELLA.

TRANSLATED FROM THE ARABIC OF ABENHAMIN

A NATIVE OF GRANADA,

BY GINES PEREZ DE HITA, OF MURCIA

AND FROM THE SPANISH

BY THOMAS RODD.

VOL. I

LONDON.

Printed by J. Bonsor, Salliqury Square;

FOR THE AUTHOR.

AND SOLD BY VERNOR AND HOOD, POULTRY; NUNN, QUEEN STREET; AND CHAPPLE, PALL-MALL.

1801.

detalles circunstanciales del original, tan propios de la novela caballeresca del dieciséis. A modo de ejemplo, hemos escogido uno de estos párrafos, que puede encontrarse en la página 293 de la edición inglesa, correspondiente al final del capítulo XIV. En él, un fragmento descriptivo henchido de pintoresca belleza andaluza, el traductor inglés aprovecha para introducir una consideración personal sobre el mito de al-Andalus perdido —verdadero Paradise Lost— de la antigua dominación musulmana y su extinción, que se materializa en una nueva «ballad» o romance muy probablemente de su propia factura:

> [The knights] ...entered the beautiful campaign of the Vega, and rode gently onward towards the city, admiring on all sides the beautiful views, the diversity of the streams meandering through their varied courses, the gardens, vineyards, and orchards, full of trees, and bending with the choicest fruits to the ground, which made the country appear to them like an earthly paradise: and let not the reader marvel at the beauties of nature which presented themselves to the Cavaliers, for no bed of carnations, or of the sweetest scented herbs, was ever more highly cultivated than every spot of ground, whether it was situated far off or near the city, or whether it was hill or valley, by the Moors, and which is at this a barren waste.

En esta interpolación Thomas Rodd se acerca quizás a la intención apologética de Pérez de Hita en revalorizar la figura islámica frente a la intolerancia real. Posiblemente no podría haber encontrado nuestro traductor un episodio más apropiado en el cual introducir su cántico a la perdida Edad de Oro hispanoárabe; los caballeros cristianos, vestidos de turcos, se apresuran a la corte granadina a defender en una justa, así disfrazados, el honor de la reina mora puesto en entredicho. Todo un ejemplo de ideal caballerosidad que choca de frente con el moro solitario recreado por Rodd, que a las orillas del Darro entona un romance «lamenting the unfortunate change», una elegía a los moriscos expulsados:

> Christians, that in war long practis'd,
> Every peaceful thought forego,
> Christians, that in blood delighting,
> Taught Granada's tears to flow.
>
> (vv. 56-60, p. 296)

En el prefacio a la obra, Thomas Rodd reprocha algunos defectos de las traducciones de Pikerton a la vez que alaba las de Percy, «so beautifully rendered». Cuenta que halló las versiones de Pinkerton en el último momento, sorprendiéndose de sus imperfecciones, su falta de musicalidad y desorden, concluyendo que:

> from the mistranslations in the first of the ballads, I conceive the person who attempted the translation had a very imperfect knowledge of the Spanish language, and in the last he speaks of the Alpujarra wall, mistaking the mountains for a city (7).

Diríase que el debate a principios del XIX, a partir de las opiniones de unos y otros traductores (8), se centraba en la belleza de la forma inglesa más que en la fidelidad al original, que goza de un amplio margen de libertad siempre y cuando no se sobrepasen ciertos límites. Ciertamente, el mismo Rodd se tomó sus buenas liber-

(7) Ibíd., pp. XIV-XV. Sobre Percy, vid. A.W. Jones, «A Pioneer Hispanist: Thomas Percy», *Bulletin of Hispanic Studies*, XIV, 1937, pp. 3-9. Sus traducciones, a las que hacemos referencia, aparecen en sus *Reliquies of Ancient English Poetry*, vol. I, London, 1765, pp. 335-347.

(8) Sobre las traducciones del romancero, vid. O. Carbonell, op. cit., pp. 105-129.

tades en varias de las «ballads» que incluye la obra de Hita, versificando algunos párrafos que en el original están en prosa (9), o incluso inventándose algunas. E. Buceta, infatigable investigador de las traducciones inglesas del romancero, anotó en un extenso estudio sus sospechas acerca de la posible imitación de los romances que van del n.º XLIX al LI; ciertamente he encontrado romances que no existen en el original, pero sus números no se corresponden con los señalados por Buceta, y, de hecho, la traducción de Rodd recoge tan sólo 34 romances. Por ejemplo, el breve romance que aparece en quinto lugar tiene un extraño añadido, que no se encuentra en el original. Recrea la batalla entre Muza y el Maestre de Calatrava (10), descrita en prosa en páginas anteriores. Otro romance merece una atención más detenida, se trata del lamento morisco al que antes aludíamos. Como allí comentábamos, forma parte de un inciso del propio Rodd, que presenta la nueva «ballad» dejando explícita su procedencia: «Our English translator presents the reader with the picture of a Moor...», del mismo modo que en el quinto romance, en el que señala: «The Translator here also begs leave to introduce a ballad on the late battle, which he hopes will not lessen the merit of the work».

Rodd conocía la historia de los moriscos, que había leído en los «Tracts of the learned Dr. Geddes, the Chancellor of Sarum, Vol. I», y era, pues, consciente de la fabulosa índole de la «morofilia» del dieciséis. Su «romance», una representativa reflexión romántica sobre el paso del tiempo, no posee una calidad literaria de ningún modo excepcional, repite muchos tópicos e incluso construcciones ya existentes en las traducciones de Percy: «Softly flow...», por «Softly blow...», gerundios y adverbios al principio de verso, etc. De todos modos transcribimos el romance, por tratarse de una imagen algo distinta, más dramática en el sentido romántico, en el conjunto de la obra; por su brevedad, y por ser esta versión inglesa indudablemente difícil de hallar: el canto de uno más entre tantos peregrinos románticos ingleses que pisaron nuestra tierra e identificaron con ella, con sus gentes y con su pasado legendario, sus más profundos sentimientos:

Softly flow thou pleasant river,
Stream that every Moor reveres;
Let thy murmurs sooth my sorrows,
Whilst I swell thee with my tears.

For Granada am I weeping,
For Granada far renown'd;
Lo! her choicest sons lie slaughter'd,
And her streets in blood are drown'd!

All her tow'rs and fairest cities
By the Moors esteem'd high,
Strong built forts and lofty castles
Now in scatter'd ruins lie.

All her flow'ry fields and gardens,
Gardens form'd with matchless taste,

(9) E. BUCETA: «Traducciones inglesas de romances», *Revue Hispanique,* LXII, 1924, p. 465. Se trata de las «ballads» que tienen por nos. XVIII y XIX.

(10) TH. RODD, op. cit., (1801), p. 45.

Where the pendent fruit hung shining,
Now remain a desert waste.

Mosques so pure, and stately mansions,
Seem dissolv'd in clouds of smoke;
Pleasant woods and lofty pine-trees
Bow beneath the axe's stroke.

Where the joyful sports were acted
Stalks the meagre fiend despair,
Where the softest music sounded
Shrieks of horror rend the air.

For her spouse the frantic widow
Tears her hair and beats her breast,
At her cruel fate exclaiming,
With distracting thoughts oppres'd.

And the tender piteous orphan,
In each hopeful pleasure cross'd,
Clinging round its helpless mother,
Mourns a fire untimely lost.

Chang'd with grief, the lovely damsel
Tells the empty wind her pain,
And her hands in anguish wringing
Weeps a faithful lover slain.

Red like blood the sun appearing
Sheds a sanguinary gloom,
And convulsive nature trembling
Seems to wait a final doom.

Softly flow...

No more on thy verdant borders
Shall the tender lovers stray,
And in sweet enchanting converse
Pass the happy hours away.

No more shall the bark so smoothly
Float along thy trembling wave,
Nor the youths with heat all weary
In thy crystal current lave.

On thy banks where op'ning flow'rets
Spread their beauties to the day,
Oft at night the Moor shall wander,
To the Christian doom'd a prey.

Christians, that in war long practis'd,
Every peaceful thought forego,
Christians, that in blood delighting,
Taught Granada's tears to flow.

Softly flow thou pleasant river... (11).

(11) Ibid., pp. 294-296.

La novela de Pérez de Hita parece haber sido uno de los primeros libros españoles que Irving conociera en su juventud (12). Williams cita un testimonio del propio Irving acerca de sus lecturas de la conquista de Granada:

> From earliest boyhood, when, on the banks of the Hudson, I first pored over the pages of old Gines Perez de Hyta's apocryphal but chivalresque history of the civil wars in Granada, and the feuds of its gallant cavaliers, the Zegries and the Abencerrages, that city has ever been a subject of muy waking dreams; and often have I trod in fancy the romantic halls of the Alhambra (13).

Para su «The Student of Salamanca», primera obra de ambiente granadino, recogida en *Bracebridge Hall,* utilizó la traducción de Rodd, pero es un hecho comprobado que la versión original fue uno de sus libros de lectura, junto con Cervantes, cuando empezó a estudiar la lengua castellana. Su creciente interés por Granada y su historia no produjo solamente las mundialmente conocidas *The Alhambra. A Series of Tales and Sketches of the Moors and Spaniards* (1832), sino también una monumental obra histórica, tres años anterior, e inspirada tanto por Hita como por la ingente documentación que pudo consultar el escritor americano. Obra esta, junto con el resto de las de Washington Irving, representativa de la segunda corriente «maurófila» del romanticismo europeo-norteamericano, que se opone a la casi puramente «goticista» de la primera década del XIX. Aquélla revaloriza el mundo y el arte oriental, que en Southey, por ejemplo, sólo puede entreverse como un fondo difuminado que matiza con un sabor adicional el plano principal gótico. Tal búsqueda de lo oriental queda muchas veces matizada en la recreación de la España musulmana mediante un rasgo esencial: la unión de características propias de lo gótico —del lado cristiano—, y de lo oriental —del lado «moro»—. Combinación que hallamos en la descripción de los escenarios y, sobre todo, en la conducta de los personajes, que en algunos autores parecen compartir las características encumbradas a las que antes hacíamos mención (14).

Un modelo de historicismo «maurófilo» de los escritores que hemos consultado es, pues, la no tan conocida obra de Irving, *A Chronicle of the Conquest of Granada.* Intentemos dilucidar qué es esta obra en realidad, si historia, ficción o ambas; y qué calidad literaria puede atribuírsele. La obra, en sí, es historia novelada. Irving era un apasionado de la historia, como tantos otros románticos, que suplió en la española la falta de un auténtico pasado medieval en su país. Así cuenta que pasó muchas tardes entre los libros de la biblioteca de los Padres Jesuitas, en un principio recopilando documentación para su *Historia de la vida y viajes de Colón* (1833-34). Entre esa documentación, trabó conocimiento con la multitud de crónicas hispánicas de la época, que le entusiasmaron sobremanera. Se dice que Irving no pudo acabar su «vida de Colón» hasta haber llevado a cabo la redacción de una obra histórica sobre el tema de la conquista de Granada, tan absorbido se vio por él.

---

(12) WILLIAMS, STANLEY THOMAS: *The Spanish Background of American Literature,* 2 vols. New Haven/New York, 1955, II, p. 9; también en Andrés Soria, «Washington Irving, 1859-1959. Notas en su centenario», en vv. aa. *Washington Irving,* Universidad de Granada, 1960, pp. 121-159.

(13) WASHINGTON IRVING: *The Alhambra...,* 1832.

(14) Sobre este aspecto híbrido de la consideración romántica de la historia, véase al respecto O. Carbonell, op. cit., parte II, cap. 2, «El arte árabe como fuente de inspiración del romántico», pp. 57-69.

La crítica actual contempla este grueso volumen con buenos ojos, reconociendo calidad literaria a los pasajes ficticios, así como su rigor histórico en general (15), mientras que en su época no se apreció el valor del libro como se debiera, aunque fuese popular, y la polémica sobre la fidelidad de sus fuentes llegó hasta el presente siglo. En realidad, Irving tomó de aquí y allá episodios de diversas fuentes y los hilvanó en una única trama argumental que, si bien resulta repetitiva, tiene fuerza descriptiva y es bastante equilibrada. Se ha reprochado a Irving que extrajera de su imaginación el personaje de Fray Antonio Agapida, el fautor, compilador ficticio, que le abre la posibilidad de recrear algunos episodios. Pero si en algún momento se aleja de la historia real, su libro gana en riqueza artística y, al comentar el supuesto escrito de Fray Antonio Agapida, se permite el adoptar también una postura más distante y crítica en ocasiones respecto al mundo de las crónicas medievales, sin dejar de imitar el estilo propio de éstas, de tanto sabor heroico y pintoresco. M.ª Soledad Carrasco apunta que estos incidentes novelescos urdidos por Irving «prestan extraordinaria gracia al libro, si bien en estos casos da ciertas indicaciones que permiten al lector avisado discriminar entre lo que el autor consideraba rigurosa historia, y los devaneos de su fantasía» (16). Indicadores que, aparte de algún párrafo evidentemente romántico en el sentido más estereotipado del adjetivo, vienen dados por la útil mención de Fray Antonio Agapida en estilo indirecto.

Esta intromisión del fantástico cronista tiene dos motivos importantes. El primero, el deseo de imitar el estilo de las crónicas medievales mediante la introducción de comentarios u opiniones, muchas veces subjetivas, más propias de aquella época que de un historiador moderno del XIX. El segundo, que ello permite a Irving tratar a su falso cronista con su ironía característica, que se acerca en ocasiones a la parodia y a la sátira. Por medio de Agapida, Irving critica y se burla del fanatismo de los historiadores católicos de la época, al servicio de la razón de estado, del tipo de la *Justa expulsión...* (Fonseca, 1612), o las mismas obras que cita, muchas de la misma índole, que tratan el Islam y los nuevos conquistados con intolerancia reprobable. Este carácter crítico se repite en muchísimos pasajes a lo largo de toda la obra, como el siguiente:

> «The old Moor stood on the lofty tower of the Alhambra» says Antonio Agapida, «grinding his teeth, and foaming like a tiger shut up in his cage, and the standard of the cross shining forth from amidst the smoke of infidel villages and hamlets. The most catholic king», continues Agapida, «would gladly have persevered in this righteous ravage, but his munition began to fail» (17).

La opinión de Irving como narrador queda clara en la pág. 236. El conde de Tendilla ha estado instruyendo a los jóvenes en los ideales de la hidalguía. Con el fin de presentar a este caballero como héroe, Irving hace que Agapida lo describa,

---

(15) Vid. el artículo de Louise M. Hoffman, «Irving's Use of Spanish Source in *The Conquest of Granada*», *Hispania,* XXVIII (1945), pp. 483-498. Hoffman demuestra que Irving, aún en sus dramatizaciones, sigue con bastante exactitud fuentes historiográficas o romances referentes a los hechos. En la exposición la autora sigue las fuentes de Mármol, Hurtado de Mendoza, Pérez de Hita, y el romance de la muerte de Aliatar (una lista completa de las fuentes mencionadas por Irving se encuentra en nuestro estudio citado, pp. 94-95). El artículo es breve, pero esencial para la rehabilitación de la obra de Irving.

(16) CARRASCO URGOITI, M.ª SOLEDAD: *El moro de Granada en la literatura (s. XV-XX),* Madrid, Revista de Occidente, 1956, p. 244.

(17) WASHINGTON IRVING: *Chronicle of the Conquest of Granada from a Ms by Fray Antonio Agapida.* London/Philadelphia, 1829, vol. I, pp. 179-80.

imitando el estilo croniquesco, y criticando a su vez la intolerancia habitual de los cronistas:

> But we cannot describe the character and conduct of this renowned commander in more forcible language than that of Fray Antonio Agapida, excepting, that the pious father places, in the foregroud of his virtues, his hatred of the Moors (18).

La imitación del estilo de las crónicas medievales hace que Irving incluya enumeraciones, datos biográficos de personajes, detalles minuciosos e irrelevantes como los relativos al protocolo, etc., usualmente siguiendo una acción «a saltos» propia de estas obras, utilizando comillas a principio de párrafo. Un buen ejemplo lo tenemos, por ejemplo, en las páginas 222 a 225. Incluso Irving «omite» deliberadamente «a long eulogy» de Agapida «on the scrupulous discrimination of the Castilian court» (p. 222). Es significativa la nota al final del capítulo:

> The account given by Fray Antonio Agapida, of this ceremonial, so characteristic of the old Spanish court, agrees, in almost every particular, with an ancient manuscript, made up from the Chronicles of the Curate of Los Palacios, and other old Spanish writers (19).

Como historia novelada que es, hay una tendencia acusada a dramatizar los sucesos mediante diálogos de los personajes implicados, o de detalles que adquieren en ocasiones una personalidad decididamente romántica. Veamos la despedida de Boabdil de su esposa Morayma, al partir éste de algarada sobre Lucena:

> His favourite wife Morayma wept, as she thought of the evils that might befall him. «Why dost thou weep, daughter of Ali Atar?» said the high-minded Ayxa; «These tears become not the daughter of a warrior, nor the wife of a king. Believe me, there lurks more danger for a monarch within the strong walls of a palace, than within the frail curtains of a tent. It is by perils in the field, that thy husband must purchase security on his throne».
>
> But Morayma still hung upon his neck with tears and sad forebodings; and when he departed from the Alhambra, she betook herself to her mirador, which looks out over the Vega; whence she watched the army, as it passed in shining order along the road that leads to Loxa; and every burst of warlike melody that came swelling on the breeze was answered by a gush of sorrow (20).

No podemos dejar de apreciar que Irving ha utilizado los usuales tópicos de moras sentimentales a lo Chateaubriand, unidos a experiencias personales de la Alhambra, y a la tradición de Ayxa, la madre de Boabdil, como mujer de armas tomar y de no poca visión política.

En otras ocasiones, la dramatización se acerca mucho al tono ensoñador de sus próximas *Tales of the Alhambra,* como el momento en el que Cidi Caleb ha anuncia-

---

(18) Ibíd., p. 236 (vol. I).

(19) Ibíd., p. 224 (vol. I).

(20) Ibíd., pp. 137-138 (vol. I). Parece que Irving está confundiendo a la esposa de Boabdil, que aparece en el Romancero con el nombre de Zara, con su hermana, que sí se llama Morayma, tal y como aparece en las Guerras Civiles de Pérez de Hita. En el cap. 13 de esta obra, la madre y esposa de Boabdil miran efectivamente su partida, aludiéndose a esta última como la Reyna, sin nombre de pila. Noticias sobre esta Morayma, esposa de Abílhamad Abencerrage, aparecen sobre todo en el capítulo 14, pp. 225-227, del libro de Hita, en el que se narra su legendaria muerte junto con su hijo a manos de Boabdil.

do la muerte de Ali Atar. El tono profético de la desesperación de los granadinos prefigura la nostalgia romántica por los palacios desolados:

> The royal minstrels were summoned, to assuage the sorrows of the queen: they attuned their instruments to cheerful strains; but, in a little while, the anguish of their hearts prevailed, and turned their songs to lamentations.
>
> «Beautiful Granada!» they exclaimed, «how is thy glory faded! The vivarrambla no longer echoes to the tramp of steed and sound of the trumpet; no longer is it crowded with thy youthful nobles, eager to display their prowess in the tourney and the festive tilt of reeds. Alas! the flower of thy chivalry lies low in a foreign land! The soft note of the lute is no longer heard in thy mournful streets, the lively castanet is silent upon thy hills, and the graceful dance of the zambra is no more seen beneath thy bowers! Behold, the Alhambra is forlorn and desolate! In vain do the orange and myrtle breathe their perfumes into its silken chambers; in vain does the nightingale sing within its groves; in vain are its marble halls refreshed by the sound of fountains and the gush of limpid rills! Alas! the countenance of the king no longer shines within those halls; the light of the Alhambra is set for ever!» (21).

Contemplemos ahora un paisaje particularmente representativo de la atmósfera medieval romántica que buscaban recrear todos estos escritores. Se sitúa en un paraje sugerente, la Roca de los Enamorados, *The Lover's Rock,* el mismo paraje en el que Southey situó su trágica pero graciosa «ballad» al estilo del romancero hispánico, basada en una leyenda recogida por el Padre Mariana. En la *Chronicle* de Irving tal escenario es el lugar del campamento del rey Fernando, donde se reúnen combatientes cristianos de varios países al lado de los españoles. Naturalmente, se enfatiza la presencia inglesa en torno al mítico *English Earl,* Lord Scales. En su atmósfera medieval, se recrea un ambiente de batalla idealizado, de alegre y caballeresca reunión plagada de los usuales clichés románticos sobre la idiosincrasia de los extranjeros. Notemos que las *ancient ballads* europeas —y sobre todo hispánicas— son el vehículo por medio del cual se conjura esta atmósfera:

> The mingled sounds of various tongues and nations were heard from the soldiery, as they watered their horses in the stream, or busied themselves round the fires which began to glow, here and there, in the twilight: the gay chanson of the Frenchman, singing of his amours on the pleasant banks of the Loire, or the sunny regions of the Garonne; the broad guttural tones of the German, chanting some doughty *krieger-lied,* or extolling the vintage of the Rhine; the wild romance of the Spaniard, reciting the achievements of the Cid, and many a famous passage of the Moorish wars; and the long and melancholy ditty of the Englishman, treating of some feudal hero or redoubtable outlaw of his distant island (22).

La leyenda de la muerte de otro personaje mítico, Don Alonso de Aguilar (tercer apéndice de la *Chronicle of the Conquest of Granada*) ofrece a Washington Irving la ocasión para recrear la rebelión de las Alpujarras. Tal caballero, distinguido en la

---

(21) Ibíd., p. 168 (vol. I). Aunque no lo menciona en sus profusas notas, Felicia Dorothea Hemans nos sorprende con un pasaje excepcionalmente similar en su *The Abencerrage,* escrito 10 años después (1839) que la obra de Irving fuera editada simultáneamente en Londres y en Filadelfia. ¿Leyó Hemans la obra de Irving o, simplemente, es fruto de la casualidad, de la similitud de la *imagen* romántica de Granada y España, que afloren tópicos parecidos en una escena que trata el mismo tema, el contraste del pasado y el presente? El pasaje puede verse en O. Carbonell, op. cit., p. 217.

(22) Ibíd., vol. I, p. 344.

toma de Granada, y artífice de la muerte del famoso Aliatar, muere a manos del rebelde El Feri, en un episodio que sigue la línea del resto del libro. Irving, que suele equilibrar su prosa tratando de ser lo más objetivo posible, trata el tema morisco con cierta distancia, sin juzgar los hechos, aún habiéndose basado en fuentes cristianas justificativas de la política oficial, como la del Padre Bleda o Abarca. De este modo, en la dramatización de los hechos, dignifica Irving tanto la figura de Don Alonso como la de El Feri, y tan sangrienta e injustificable aparece la muerte de clérigos a manos de musulmanes como el codicioso saqueo cristiano de los poblados moriscos, siguiendo las fuentes en la creencia, muy extendida en la época, de que los moriscos poseían grandes riquezas (23):

> While they were pursuing the flying enemy, the rest of the army, thinking the victory achieved, dispersed themselves over the little plain in search of plunder. They pursued the shrieking females, tearing off their necklaces, bracelets, and anklets of gold; and they found so much treasure of various kinds in this spot, that they threw by their armour and weapons, to load themselves with booty (24).

Sin embargo, el clima más usual tanto entre los héroes propiamente dichos como en el resto de personajes es el de deferencia y generosidad hacia el enemigo, dentro de los usuales tópicos caballerescos. Aquí, o en las *Civil Wars* de Thomas Rodd, aparecen numerosas muestras de generosidad en ocasiones de enfrentamientos propios de la situación fronteriza. Irving encontró en las fuentes consultadas para su *Chronicle...* multitud de recreaciones de ejemplos históricos de la generosidad heroica en las guerras granadinas. Con todo, Irving es más parco en describir este rasgo que las fuentes en las que se basa. Amante de la historia fundamentalmente verídica —aunque quizás aderezada con algún detalle pintoresco—, Irving conocía la realidad cruel de las guerras granadinas, y prefiere mencionar el carácter destructivo de los constantes sitios a ciudades y expediciones de forrajeo. Sin embargo, de vez en cuando encontramos algún detalle generoso o noble que nos recuerda las fuentes que utilizó, así como la nueva concepción orientalista que rehabilita al moro. El carácter generoso de la reina Isabel, tan recalcado por las crónicas de la época, es especialmente recreado por Irving. En cuanto a la generosidad y la clemencia en el campo musulmán, el ejemplo más notable es el del moro Zenete, en el sitio de Málaga, que no mata a dos niños que halla en una tienda cristiana, desobedeciendo así las órdenes de no tener piedad con cristiano alguno que les había dirigido un fanático «derviche». Al ser tomada por fin la ciudad:

> They were all condemned to slavery, excepting Abrahen Zenete. The instance of clemency which he had shown, in refraining to harm the Spanish striplings on the last sally from Malaga, won him favourable terms. It was cited as a magnanimous act by the Spanish cavaliers; and all admitted, that, though a Moor in blood, he possessed the Christian heart of a Castilian hidalgo (25).

---

(23) Como ejemplo de ello, el mismo Cervantes pone en boca del morisco Ricote la intención de «sacar el tesoro que dejé enterrado» (vid. Harvey, L.P., «The Moriscos and *Don Quijote*», University of London, 1974, p. 6). Que los moriscos eran demasiado tacaños, y que por lo tanto llegaban a acumular riquezas que ocultaban, era uno entre tantos prejuicios comunes entre los cristianos de la época. Cf. al respecto A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los Moriscos* (1979), ed. Madrid, Alianza, 1984, p. 130, y L. Bernabé Pons, *El cántico Islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, p. 37.

(24) W. IRVING: *Chronicle...*, vol. II, p. 411.

(25) Ibíd., vol. II, pp. 117-118; 133-134.

Un nuevo ejemplo de la caballerosidad individual —frente a la crueldad global de las guerras— la tenemos en el cap. LXXIX (vol. 2), a la llegada de la reina al campo cristiano:

> (...) Some of the troops would have sallied forth in one of their desperate skirmishes, to attack the royal guard; but the Prince Cidi Yahye forbade them: nor would he allow any artillery to be discharged, or any molestation or insult to be offered: for the character of Isabella was venerated even by the Moors; and most of the commanders possessed that high and chivalrous courtesy, which belongs to heroic spirits; for they were among the noblest and bravest cavaliers of the Moorish nation (26).

Aunque la generosidad no es explicítamente mencionada entre las características heroicas de los caballeros ingleses que participaron en la conquista de Granada, para acabar sería interesante citar el párrafo que Agapida (Irving) dedica a la descripción de las tropas del ya mencionado Lord Scales, el más famoso de todos ellos. Entrevemos en ello un tipo de goticismo más suavizado que el de Southey, por ejemplo; se trata de una descripción verdaderamente al modo de las de los héroes renacentistas. Tampoco está exenta de una cierta ironía, observable, por ejemplo, en la dificultad de acomodación de los soldados ingleses, extrapolables a las diferencias de costumbres entre ingleses y españoles que viera Irving en sus viajes a la península:

> «This cavalier», he [Agapida] observes, «was from the island of England, and brought with him a train of his vassals; men who had been hardened in certain civil wars which had raged in their country . They were a comely race of men, but too fair and fresh for warriors; not having the sunburnt, martial hue of our old Castilian soldiery; and could not accomodate themselves to the sober diet of our troops, but must fain eat and drink after the manner of their own country. They were often noisy and unruly, also, in their wassail; and their quarter of the camp was prone to be a scene of loud revel and sudden brawl. They were withal of great pride; yet it was not like our inflammable Spanish pride: they stood not much upon the *pundonor* and high punctilio, and rarely drew the stiletto in their disputes; but their pride was silent and contumelious. Though from a remote and somewhat barbarous island, they yet believed themselves the most perfect men upon earth; and magnified their chieftain, the Lord Scales, beyond the greatest of our grandees. With all this, it must be said of them, that they were marvellous good men in the field, dexterous archers, and powerful with the battleaxe. In their great pride and self will, they always sought to press in the advance, and take the post of danger, trying to outvie our Spanish chivalry. They did not rush forward fiercely, or make a brilliant onset, like the Moorish and Spanish troops, but they went into the fight deliberately, and persisted obstinately, and were slow to find out when they were beaten. Withal, they were much esteemed, yet little liked, by our soldiery, who considered them stanch companions in the field, yet coveted but little fellowship with them in the camp» (27).

Considerada como fuente a su vez de otras obras, como ya hemos mencionado antes, tras la publicación en Gran Bretaña y los Estados Unidos de este «king of freak romance with a disconcerting alloy of truth», tal y como lo califica Williams, se aprecia un considerable aumento de ediciones de obras narrativas o dramáticas con el mis-

(26) Ibíd., vol. II, pp. 236-7.

(27) Ibíd., vol. II, pp. 329-330.

mo fondo de las guerras granadinas. Irving fue, por lo tanto, precursor en la literatura de habla inglesa de la última generación «maurófila» romántica al modo de Chateaubriand, y que se prolongará hasta más allá de la mitad de siglo. Concretamente su *Chronicle...* recogerá por sí sola el entusiasmo que suscitó en otros tiempos la obra de Hita, o ayudará a volverla a poner de moda. *The Tourist in Spain,* de Thomas Roscoe (1835); *Leila or the Siege of Granada,* de Bulwer-Lytton (1839); *Zaida. A Tale,* de Thomas Stuart Trail; «They Key. A Moorish Romance», de Thomas Hood (1844); o la obra ya citada de Felicia Dorothea Hemans, *The Abencerrage* (1839), que añadimos nosotros, son ejemplos de esta influencia.

A lo largo de estas páginas, hemos podido ojear algunos rasgos aislados de dos de las muchas obras que a lo largo de casi un siglo conformaron un lugar común en la mente inglesa. Un lugar idílico, lejano e irreal, pero que cobró vida en las mentes románticas y halló eco en prácticamente todas las artes europeas y norteamericanas —pero especialmente inglesas— literatura, pintura, arquitectura y música, formando un aspecto importante del mundo romántico que ahora se olvida, en parte por el carácter popular y de poca calidad artística de la mayoría de sus obras. Un mundo que creían real y que contribuían a formar con su aportación, fuera el pequeño romance traducido en un periódico, fuera el relato de sus andanzas por la «Romantick, renown'd land» de España, fuera la grande y esperanzada labor de un Irving o un Thomas Rodd. Aquello fue lo que vieron y sintieron, y así quisieron dejar el testimonio de su experiencia.

ALGUNOS DATOS SOBRE EL COMERCIO ENTRE AL-ANDALUS Y EL NORTE DE ÁFRICA EN LA ÉPOCA OMEYA (I): LOS PUERTOS DE CONTACTO*

Por
ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO

A lo largo de la Edad Media existieron múltiples lazos humanos, económicos y culturales entre las dos orillas del Occidente islámico. Este hecho es algo bien conocido al nivel de una generalidad que, en no pocas ocasiones, resulta rayana en lo tópico. La cercanía de los territorios y el hecho de poseer una zona y otra una civilización similar, son factores que influyeron decisivamente en estas relaciones. Es bien cierto que las conexiones entre ambas costas han sido mucho más destacadas en lo referido al territorio específico de Andalucía. Recientemente, en las páginas de esta misma revista, M. de Epalza ha destacado que la zona oriental peninsular, el Sharq al-Andalus, no se vio tampoco al margen de estas intensas relaciones norteafricanas (1).

Como hemos indicado, la importancia de los contactos con el Norte de África tiene un carácter tópico en la historiografía. No obstante, resulta paradójico que, a la hora de concretar la afirmación general, los datos específicos no resulten precisamente numerosos. En lo que ahora nos interesa, encontramos un vacío de estudios y una documentación aparentemente escasa en todo aquello referido al comercio entre al-Andalus y el Norte de África. Esta ausencia de estudios es particularmente sensible debido a la importancia que, a nuestro juicio, tiene la cuestión que nos ocupa. Y este vacío de investigaciones se produce en un terreno en el cual un sector de las fuentes tiene referencias relativamente numerosas.

---

* Dada la longitud del trabajo se ha preferido el publicarlo dividido en dos partes. La segunda, dedicada a los productos del comercio, a la evolución del mismo y a las conclusiones, aparecerá en un siguiente número de *Sharq al-Andalus*.

(1) M. DE EPALZA: «Costas alicantinas y costas magrebíes: el espacio marítimo musulmán según los textos árabes». *Sharq al-Andalus*, 3, 1986, pp. 25-31, donde utiliza como elemento fundamental la descripción de al-Bakri.

Significativo es a este respecto la insuficiencia del análisis de Lévi-Provençal en su historia de la España Omeya (2). El análisis de Lévi-Provençal acerca del comercio exterior de al-Andalus fue de tipo muy general, no entró en mayores concreciones y no superó los tópicos al uso. Se limitó a señalar que el comercio exterior de al-Andalus, tanto de importación como de exportación, se fundamentó únicamente en artículos de lujo; ya en el siglo X Almería se había convertido en el puerto básico por donde salían Ifriqiya y el Oriente islámico, y por donde entraban los productos procedentes de Iraq y Bizancio en ruta hacia Córdoba (3). Después indicaba que «las cáfilas de bestias de carga recorrían las principales vías de comunicación, dirigiéndose a Córdoba o a las demás grandes ciudades o, por el contrario, a los puertos de exportación como Algeciras, Málaga y Almería» (4). Un esquema que resulta cierto pero que es insuficiente. Además, el análisis centra excesivamente el análisis en Córdoba y en los puertos andaluces. No podemos dejar de lado que la costa desde Tortosa a Murcia también participó en el espacio marítimo común con el Norte de África y con sus relaciones (5).

Junto a esta rectificación, necesaria de formular, en las conclusiones de Lévi-Provençal existen dos puntos importantes que consideramos discutibles. El primero de ellos es la primacía del comercio andalusí con el Oriente islámico con respecto al practicado con el Norte de África. El segundo punto cuestionable es la concreción a los artículos de lujo como los principales del comercio exterior de al-Andalus. Contestamos este esquema por cuanto, en el primer punto, no se han analizado detalladamente los datos aportados por los geógrafos contemporáneos. En el segundo punto porque la reconstrucción es puramente imaginativa pero sin una apoyatura documental.

Con el presente trabajo queremos profundizar en el conocimiento de una parte esencial del comercio exterior de al-Andalus: el realizado con los distintos territorios del Norte de África. Para este estudio resulta básico delimitar las líneas de navegación seguidas por el comercio marítimo. Al-Andalus era para los norteafricanos un territorio separado por el mar. Era también un territorio musulmán del cual le separaban algunos aspectos políticos y religiosos que la propia intervención, política y militar de los Omeyas no dejó de traslucir (6). Pero esas diferencias geográficas, el mar de por medio, ni las políticas o religiosas, fueron capaces de frenar el desarrollo del comercio. Este comercio entre al-Andalus y el Norte de África alcanzó ya un notable desarrollo en el siglo IX pero fue en la época califal cordobesa cuando alcanzó su

---

(2) E. LÉVI-PROVENÇAL: *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.). Instituciones y vida social e intelectual.* T. V de la *Historia de España* dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, 1957, pp. 182 y ss. En absoluto trata de la cuestión, pese al título, S.M. IMAUDDIN: *Economic history of Muslim Spain under the Umāyyads.* Dacca, 1963. Algunos datos sobre los productos, referidos sobre todo al comercio oriental, en P. MARTÍNEZ MONTÁVEZ: *Exportaciones de al-Andalus al mundo árabe en la Edad Media.* Valencia, 1965.

(3) E. LÉVI-PROVENÇAL, op. cit., p. 183. Sobre la importancia del puerto de Almería, E. MOLINA LÓPEZ: «Algunas consideraciones sobre la vida socio-económica de Almería en el siglo XI y primera mitad del XII». *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino,* Madrid, 1983, pp. 187-188.

(4) E. LÉVI-PROVENÇAL, op. cit., p. 189.

(5) M. DE EPALZA, op. cit.

(6) J. VALLVÉ: «La intervención Omeya en el Norte de África». *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán,* 4, 1967, pp. 7-39.

mayor nivel. Entonces se sentaron las bases de su fuerte continuidad en siglos sucesivos.

La documentación de estudio

La mejor fuente para el conocimiento del comercio entre al-Andalus y el Norte de África en los siglos IX y X son las referencias de los geógrafos árabes de la época. Muy especialmente, hay que destacar a los geógrafos orientales. Nos hallamos con una documentación muy poco utilizada, escasamente analizada y en no pocas ocasiones despreciada. Es bien cierto que en estos geógrafos orientales nos encontramos con descripciones de al-Andalus y del Magreb que son excesivamente fragmentarias y que sólo ofrecen un conocimiento parcial (7). Pero no es menos cierto que contienen algunos datos de cierta envergadura, variable en todo caso. No podemos negar que el principal valor de esta documentación es su carácter de espontaneidad, para el estudio de al-Andalus en los siglos IX y X nos hallamos ante testimonios contemporáneos (8).

El error de partida en el análisis de Lévi-Provençal consistió precisamente en un cierto desprecio de estas informaciones. No obstante, son las únicas que permiten una aproximación al tema que nos ocupa tanto en la vertiente de los datos concretos como en las conclusiones generales. Por otra parte, los textos de estos geógrafos árabes deben de analizarse no de manera simplemente sectorial, no deben concretarse a las informaciones suministradas en las descripciones de al-Andalus. Cuando hablan de diversas ciudades o regiones norteafricanas incluyen algunos datos de interés acerca de la presencia en ellas de comerciantes procedentes de al-Andalus. Dado que estas son las fuentes que vamos a utilizar en el presente trabajo estimamos conveniente el hacer una breve presentación de las mismas.

El primero de estos autores orientales de obras geográficas es Ibn Jurdadbih. Oficial de correos de origen persa, hacia el año 844 escribió un libro acerca de los reinos y los distintos caminos existentes entre ellos. Fue así el creador de este tipo de obras que iban a tener, por su carácter práctico, un gran desarrollo en el mundo árabe. Su descripción de al-Andalus y del Norte de África es muy esquemática, incluso sus datos no son de la época sino de bastantes años anteriores (9).

El segundo de estos geógrafos es al-Ya'qūbī, escritor de origen iraquí que ha-

---

(7) E. LÉVI-PROVENÇAL, op. cit., pp. 131-133.

(8) J. ALEMANY BOLUFER: «La geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* 9, 1919, pp. 109-152. Un análisis más breve en G. CORNU: «Les géographes orientaux des IX et X siècles et al-Andalus». *Sharq al-Andalus,* 3, 1986, pp. 11-18. Sobre el ambiente cultural de los mismos, R. ARIE: «Al-Andalus vu par quelques lettrées orientaux au Moyen Age». *Andalucía Islámica,* 2-3, 1981-82, pp. 71-84.

(9) IBN JURDADBIH: *Kitab al-masalik wa-l-mamalik.* Edición y trad. francesa de M.J. DE GOEGE, en la *Biblioteca Geographorum Arabicorum* (*B.G.A.*), t. IV, Leyden, 1889. Algunos párrafos sobre el Occidente encontramos traducidos en R. BLACHERE: *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Age.* Paris-Beyrouth, 1932, pp. 26 y ss.; M. HADJ-SADOK: *Description du Maghreb et de l'Europe au III = IX siècle,* Argel, 1949. Una traducción española de la parte de al-Andalus en J. ALEMANY BOLUFER, op. cit., pp. 111-115. Sobre este autor, el artículo de M. HADJ-SADOK en *L'Encyclopedie de l'Islam* (*E.I.*), 2.ª ed., t. III, p. 863. Sobre todos estos geógrafos puede verse el magnífico estudio de A. MIQUEL: *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle.* T. I, París, 1967 (2.ª ed., 1973).

cia el año 889 dio fin a su obra dedicada a describir los distintos países musulmanes (10). El principal valor en lo que nos interesa es que Ya'qūbī recoge el testimonio de un viajero que cruzó desde el Norte de África a al-Andalus.

El tercer geógrafo es de una importancia menor. Nos referimos a Ibn al-Faqih al Hamadāni, autor hacia el año 902 de otro libro de descripción de los países (11). En lo referido al occidente su obra no viene a ser otra cosa que una especie de compendio de la Ibn Jurdadbih.

En el año 921 escribió otro libro dedicado a la descripción de los países y a los distintos itinerarios el geógrafo al-Istajri. Su obra ya es mucho más extensa que las anteriores, ofreciéndonos datos bastante más novedosos (12).

La obra de al-Istajri fue ampliada y completada por otro geógrafo oriental, Ibn Hawqal. En este caso nos encontramos con un testimonio excepcional, puesto que Ibn Hawkal visitó personalmente tanto al-Andalus como el Norte de África a mediados del siglo X (13).

Finalmente, hacia el año 988 escribió su descripción de los países musulmanes un último autor que vamos a utilizar, el también oriental al-Muqaddasi. Los datos que nos ofrece son bastante completos, aunque no visitara personalmente al-Andalus (14). Mención especial merecen sus referencias al comercio de esclavos en el Occidente.

Estos datos de los geógrafos orientales, hemos mencionado los únicos que ofrecen datos para nuestro estudio, pueden y deben completarse con otras tres obras clasificables como de autores andalusís y occidentales. La primera de ellas es la de Abi-l-Ḥusayn al-Zayyāt, autor andalusí del siglo X que apenas conserva algún dato de interés para nuestro estudio (15). La segunda de ellas es de bastante más enjundia, la descripción geográfica de al-Andalus contenida en la primera parte de la Crónica de Ahmad al-Rāzī (16). La citada crónica histórica no se ha conservado en su

---

(10) AL-YA'QŪBI: *Kitab al-buldan. B.G.A.*, t. VII, Ed. M.J. DE GOEJE, Leyden, 1892. Traducción francesa de G. WIET: *Le pays.* El Cairo, 1937. Los datos sobre al-Andalus traducidos en J. ALEMANY BOLUFER, op. cit., pp. 115-119 y resumidos en G. CORNU, pp. 13-14. Sobre este autor, A. MIQUEL, op. cit., pp. 285 y ss.

(11) IBN AL-FAQIH AL-HAMADANI: *Kitab al-buldan.* Ed. M.J. DE GOEJE, en *B.G.A.*, t. V, Leyden, 1885. Trad. española de la parte de al-Andalus en J. ALEMANY BOLUFER, op. cit., pp. 119-122. Sobre este autor, vid el artículo de H. MASSÉ en *E.I.*, III, pp. 784-785.

(12) AL-ISTAJRI: *Kitab al-masalik wa-l-mamalik.* Ed. M.J. DE GOEJE, *B.G.A.*, t. I, Leyden, 1873. Trad. esp. de la parte referente a al-Andalus en J. ALEMANY BOLUFER, op. cit., pp. 123-137.

(13) IBN HAWQAL: *Kitab surat al-And.* Ed. M.J. DE GOEJE, *B.G.A.*, t. II, Leyden, 1873. Existe otra edición de J.H. KRAMERS, Leyden, 1938 y otra reciente de 1979 que no hemos consultado. Trad. española de la parte referente a al-Andalus, en J. ALEMANY BOLUFER, op. cit., pp. 127-136. Traducción de la parte de al-Andalus y Norte de África en IBN HAWQAL: *Configuración del mundo (fragmentos alusivos al Magreb y España).* Trad. de M. J. ROMANY, Valencia, 1971. Por su mayor facilidad ésta es la traducción que seguimos.

(14) AL-MUQADDASI: *Kitab al-buldan.* Ed. M.J. DE GOEJE, *B.G.A.*, t. III, 2.ª ed. Leyden, 1906. Trad. francesa de la parte que nos interesa en Ch. PELLAT: *Description de l'Occident musulman au IV=X siècle.* Argel, 1950. Traducción española de la parte de al-Andalus en J. ALEMANY BOLUFER, op. cit., pp. 143-152.

(15) AL-ZAYYĀT: *Dikr al-Aqalim wa-ijtilafuha,* obra que se conserva en manuscrito en la Biblioteca Nacional de París. Ha sido traducida parcialmente al español por F. CASTELLÓ: «Algunos capítulos del tratado de geografía árabe... de al-Zayyat». *Estudios sobre historia de la ciencia árabe,* Barcelona, 1980, pp. 115-151.

(16) Ediciones de la parte geográfica en P. DE GAYANGOS: *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis.* Madrid, 1850, pp. 33-63; D. CATALAN y M.S. DE ANDRÉS: *Crónica del moro Rasis.* Madrid, 1975, pp. 11-118, y el estudio de E. LÉVI-PROVENÇAL: «La description de l'Espagne d'Ahmad

original árabe sino en la traducción castellana medieval realizada, a su vez, de una previa traducción portuguesa. Pese a estos vericuetos de trasmisión, la parte geográfica está relativamente poco alterada y nos ofrece un panorama bastante desarrollado acerca de las producciones económicas de al-Andalus de donde se infieren datos sobre el comercio. La tercera fuente a la que nos referimos es una descripción anónima de al-Andalus recientemente publicada y traducida al español (17). Pese a conservarse en un manuscrito marroquí de comienzos del siglo XV, la mayor parte de sus datos geográficos reflejan la situación del siglo X.

Finalmente, estas fuentes geográficas, orientales y occidentales, de los siglos IX y X pueden también completarse con otros autores posteriores. Básicamente nos referimos a dos de ellos que reflejan la situación de los siglos XI y XII, respectivamente. La primera de ellas es la detallada descripción geográfica de Abū ʿUbayd al-Bakrī. De ella se conserva íntegra la parte referida al Norte de África pero únicamente fragmentos de la de al-Andalus (18). La segunda obra es la del ceutí al-Idrīsī, probablemente el más importante geógrafo medieval (19).

Tanto en un caso como en el otro nos hablan de algunos artículos de comercio, así como de la relación entre puertos andalusís y africanos. Los utilizamos como elemento comparativo y de ampliación de la documentación, pero siempre teniendo en cuenta un hecho: la situación de los siglos XI y XII no tuvo por qué ser la misma de la de los siglos IX y X. Por ejemplo, cuando al-Idrīsī documenta que en Játiva «se fabrica un papel que no tiene igual en todo el universo, se exporta a oriente y occidente» (20), confirma la continuidad del comercio ya existente en el siglo X. Pero cuando el mismo Idrisi nos habla de la extraordinaria importancia del puerto de Denia, que «parten barcos que van hasta los rincones más lejanos de oriente, y de aquí es de donde parte la flota en tiempo de guerra» (21), está reflejando la situación del siglo XII pero no la del siglo X cuando ese mismo papel lo desarrollaba Almería.

Los puertos de contacto

En el siglo X tanto al-Andalus como el Norte de África se caracterizaron por ser zonas de un intenso desarrollo comercial. Tanto en un caso como en el otro se trataban de regiones fronterizas, en contacto con pueblos extraños. Esta situación potenciaba la obtención y comercialización de productos de carácter «exótico» que, por sus características, tienden a ser más destacados por los escritores que los de tipo

---

al-Razī. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française». *Al-Andalus,* 18, 1953, pp. 51-108. Igualmente puede verse, J. ALEMANY BOLUFER, op. cit., pp. 136-143.

(17) L. MOLINA: *Una descripción anónima de al-Andalus.* Ed. y trad., 2 tomos, Madrid, 1983.

(18) La parte referida al Norte de África, AL-BAKRĪ: *Description de l'Afrique Septentrionale.* Ed. y trad. de SLANE, 2.ª ed., París, 1965. Los fragmentos referidos al-Andalus han sido objeto de una edición crítica por A. AL HAYYI, Beyrouth, 1968. Trad. española de E. VIDAL: *Geografía de España (Kitab al-masalik wa-l-mamalik).* Zaragoza, 1982. M. DE EPALZA, op. cit., pp. 26-28 ha utilizado el texto referente a contactos entre puertos norteafricanos y Sharq al-Andalus.

(19) IDRĪSSI: *Description de l'Afrique et de l'Espagne.* Ed. y trad. de R. DOZY y M.J. DE GOEJE, París, 1866, reimpresión, Leyden, 1968. La traducción esp. de E. SAAVEDRA: *La descripción de España del Edrisi.* Madrid, 1881, es menos aconsejable; J. ALEMANY BOLUFER, pp. 154 y ss.

(20) IDRĪSĪ, p. 235 de la trad. francesa.

(21) IDRĪSĪ, p. 234.

agrícola. Un intenso comercio marítimo de al-Andalus que sirve de fuerte contraste con la situación contemporánea de la Europa cristiana caracterizada por la atonía comercial (22).

Al-Andalus fue el centro difusor de elementos procedentes de los países cristianos. Ibn Jurdadbih nos documenta este trasiego comercial; según su testimonio una parte del mismo se hallaba básicamente desarrollado por mercaderes judíos: «estos comerciantes hablan el árabe, el persa, el romano, las lenguas franca, española y eslavas. Viajan de Occidente a Oriente y de Oriente a Occidente, tanto por tierra como por mar. Del Occidente transportan eunucos, mujeres esclavas, muchachos, brocados, pieles de castor, pieles de marta y otras pieles, así como espadas» (23). El papel comercial de los judíos de al-Andalus no puede extrañarnos si tenemos en cuenta que, según al-Muqaddasi, en este país eran muy numerosos los elementos hebreos (24).

El comercio norteafricano también se caracterizaba por la procedencia foránea de muchos de los productos exportados al Oriente. Por ejemplo, del Sudán se obtenían grandes cantidades de esclavos negros y además volúmenes importantes de oro (25).

Los judíos también participaban en la extensión de este comercio por el Norte de África, tal y como documenta el mismo Ibn Jurdadbih: «Estos diferentes viajes se realizan igualmente por tierra. Los comerciantes que parten de al-Andalus o del país de los francos van hasta el Sus al-Adná; después desde Tánger se ponen en marcha hacia Ifriqiya...» (26). Aquí se detecta un viaje marítimo desde al-Andalus hasta un puerto del Norte del reino de Fez, sin duda el mismo de Tánger; después ya el itinerario se hacía por tierra. Un largo itinerario, puesto que al-Istajri consideraba que Fez distaba de Kairuán nada menos que 86 jornadas de camino. Según Ibn Jurdadbih, el Sous el Adna se hallaba a 2.150 millas de Kairuán. Más adelante, al-Bakri in-

---

(22) El libro clásico al respecto es el de H. PIRENNE: *Mahoma y Carlomagno.* Madrid, 3.ª ed., 1981, pp. 207-208: «el intermediario ya no es el mar sino España. A través de ella los judíos están en relación con las potencias del África musulmana y con Bagdad». El autor destacó bien la atonía comercial de los países cristianos de Europa occidental, no obstante, su tesis acerca de que fue producto de la expansión islámica por el Mediterráneo está invalidada.

(23) IBN JURDADBIH, p. 114. El texto ha sido objeto de múltiples análisis y controversias. D. SIMONSEN: «Les marchands juifs appelés Radanites». *Revue des Etudes Juives,* 54, 1907, pp. 141-142; L. RABINOWITZ: *Jewish merchant adventurers.* Londres, 1948; B. BLUMENKRANZ: *Juifs et chrétiens dans le monde occidentale (430-1096).* París-La Haya, 1960, pp. 13-14; E. ASHTOR: «Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto medioevo (sec. X-XI)». *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. XXVI Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo,* Spoleto, 1980, pp. 401 y ss.

(24) AL-MUQADDASI, p. 239. Más adelante volveremos sobre el papel de los judíos. Acerca de los mismos, Cfr. E. ASHTOR: *The Jews of Moslem Spain,* t. I, Filadelfia, 1973. Sobre los judíos en el Norte de África, H.Z. HIRSCHBERG: *A History of the Jews in North Africa.* 2.ª ed., t. I, Leyden, 1974.

(25) Pueden verse los textos al respecto recogidos en J.M. CUOQ: *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVI siècle.* París, 1975. El mejor texto es el del andalusí AL-ZUHRI: «Es de la región de Sus al-Aqsá de donde parten las exportaciones del Sáhara en servidores, esclavos... De allí se va a Tafilatet y Siyilmasa. Es de estos dos centros desde donde se dirigen los mercaderes de esclavos y todos los exportadores de esclavos, servidores, oro, marfil, ébano, defensas de elefantes, pieles de ciervos...». Al-ISTAJRI y MA'SUDI mencionan las grandes cantidades de oro exportadas desde Siyilmasa.

(26) IBN JURDADBIH, p. 116 (seguimos la traducción más correcta de M. HADJ SADOK. GOEJE incorrectamente transcribe Sous al-Aksá). El mismo texto en IBN FAQIH AL-HAMADANI confirma que estos comerciantes eran los judíos Radanitas.

dicaría sobre Fez: «los judíos son más numerosos en Fez que en ninguna otra ciudad del Magrib; desde aquí hacen viajes a todas las partes del mundo» (27).

No obstante, los productos mencionados hacen referencia, sobre todo, a las exportaciones realizadas al Oriente islámico. La ruta comercial nos indica que no solamente nos debemos hallar ante elementos de aprovisionamiento de esos productos. En doble dirección, tanto al-Andalus debió de nutrirse de esos elementos procedentes del Sáhara (por ejemplo, esclavos negros), como ciudades del reino de Fez pudieron adquirir elementos ya mencionados procedentes de al-Andalus. De hecho, Ibn Judadbih, en otro párrafo, habla del comercio desarrollado (ya no por los judíos) en el mar del Magreb, mencionando como productos los esclavos eslavos, romanos, francos y longobardos, las muchachas romanas y españolas, pieles de castor y otros animales, aromas, bálsamo de estoraque, drogas y el coral obtenido en las costas de Portugal (28). Son productos procedentes de al-Andalus pero que se comercializaban a través del Magreb. Geógrafos orientales, como Ibn Ḥawqal o al-Muqaddasī, englobaban con el nombre de «productos del Magreb» los exportados tanto por al-Andalus como por el Norte de África.

Lo que nos interesa en este trabajo es el comercio en las dos direcciones entre al-Andalus y el Norte de África. Los geógrafos orientales mencionados no dejan de indicar que se trataba de una zona caracterizada por el profuso desarrollo comercial. Uno de los geógrafos que hemos mencionado con anterioridad, al-Muqaddasī, afirmaba que en el siglo X tanto al-Andalus como el conjunto del Magreb destacaban en una determinada cuestión sobre el conjunto del mundo islámico: tanto en un lugar como en el otro abundaban especialmente los comerciantes y los viajeros (29). Ibn Hawqal destaca el esplendor comercial de al-Andalus, indicando el buen funcionamiento del mercado y de los precios (30). A mediados del siglo X, en el texto de una epístola, el judío Hasday ibn Shaprut, visir del Califa de Córdoba describía al-Andalus señalando: «Aquí llegan mercaderes de todos los confines de la tierra. Comerciantes de todo estado e isla confluyen aquí, desde Egipto y desde las otras naciones... El ingreso anual, que se me comunica a mí alcanza los cien mil dinares de oro. Éste es el promedio de sus ingresos anuales. Esto se debe a la cantidad de mercaderes que vienen de todas las tierras e islas. Todas las transacciones que con ellas se hacen están bajo mi control» (31).

Al-Andalus y el Norte de África eran vistos por los orientales como un conjunto lejano; otro autor oriental del siglo X, al-Masudi, indicaba que andalusís y mogrebíes, pese a ser musulmanes, debían de ser considerados como auténticos extranjeros (32). En consecuencia, ese lugar lejano, repleto de comerciantes y viajeros, era ana-

(27) BAKRĪ, p. 262 de la Ed. y p. 226 de la trad. francesa.

(28) IBN JURDADBIH, p. 92 de la edic. y 66 de la trad.

(29) AL-MUQADDASĪ, p. 236.

(30) IBN ḤAWQAL, p. 66.

(31) HASDAY IBN SHAPRUT: «Carta a los Jazares», trad. castellana de C. DEL VALLE: *La Escuela Hebrea de Córdoba.* Madrid, 1981, p. 337.

(32) Ch. PELLAT: «La España musulmana en las obras de al-Maʿsudī». *Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos,* Madrid, 1964, p. 264.

lizado como unidad, elemento que demuestra las profundas interconexiones económicas.

Para los geógrafos árabes orientales de los siglos IX y X, el concepto de Magreb no solamente abarcaba el Norte de África sino también al-Andalus. Significativa es la mención de al-Istajrī, consideraba que el Magreb se encontraba dividido en dos partes separadas por el Mediterráneo; en la orilla africana se encontraban Barqa, Ifriqiya, Tahert, Tánger y el Sus; en la orilla europea el Magreb incluía al-Andalus. El geógrafo oriental, que escribía en este punto siguiendo un mapa, señalaba que en al-Andalus las dos partes del Magreb llegaban a ponerse en contacto (33). Al-Muqaddisī menciona Ceuta como una ciudad situada justo en el lugar donde ya se hacía visible la cercana costa de al-Andalus (34). Otros geógrafos árabes orientales de los siglos IX y X también incluyen al-Andalus como una parte del Magreb (35).

En estas relaciones entre las costas de dos territorios vistos desde Oriente como unidad, hay que delimitar los principales puertos utilizados por el comercio hispano-africano. Unas relaciones comerciales que seguían determinados itinerarios marítimos que, en no pocos casos, eran la continuidad de los existentes en la antigüedad clásica. Y unos trayectos marítimos que, con ligeras variaciones, continuarían existiendo en siglos posteriores. Tanto al-Bakrī como al-Idrīsī, incluso posteriormente Abulfeda e Ibn Saʿīd al Magribī, documentan la existencia de puertos de contacto entre al-Andalus y el Norte de África.

Hay que tener en cuenta que, prescindiendo de las relaciones con países cristianos, todo el comercio de al-Andalus con el mundo árabe utilizaba el intermedio norteafricano. Al-Istajrī podía indicar, con razón, que la ciudad de Túnez tenía el control sobre el paso hacia al-Andalus, sin su permiso no se podía pasar a la península (36). Este dato nos demuestra hasta qué punto los intereses comerciales se sobreponían a los político-religiosos.

Por otra parte, en esa comunicación marítima norteafricana, al-Andalus se encontraba menos alejada que otras tierras del mismo Norte de África. Es decir, que en ningún momento al-Andalus se vio al margen de los grandes circuitos comerciales del mundo islámico, muy al contrario, fue el eje principal del tráfico comercial existente en el Occidente (37).

Podemos poner un ejemplo en los itinerarios norteafricanos descritos por los propios geógrafos árabes, especialmente al-Istajrī, Ibn Ḥawqal y al-Muqaddisī. Según al-Istajrī desde Kairuán hasta Fez, capital del Estado de los idrisíes, se tardaban 86 jornadas de camino por tierra (38). Es cierto que esta cifra resulta algo exagerada

---

(33) AL-ISTAJRI, p. 36.

(34) AL-MUQADDASĪ, p. 229.

(35) IBN AL-JURDADBIH, p. 89; AL-YAʿQŪBĪ, p. 353; IBN ḤAWKAL, p. 41; AL-MUQADDASĪ, p. 215.

(36) AL-ISTAJRĪ, p. 38.

(37) No existe ningún estudio mínimamente completo acerca de las líneas de navegación en el Occidente islámico. A falta de estudio tan necesario, pueden verse algunos datos en los trabajos de F. MORALES BELDA. *La marina de al-Andalus.* Madrid, 1971; «La unidad de medida de los itinerarios marítimos en al-Andalus. siglos VIII a XV». *Actas de las I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica,* Madrid, 1981, pp. 165-177.

(38) AL-ISTAJRĪ, p. 46.

por cuanto debe referirse a un trayecto realizado a pie; Ibn Jurdadbih reduce este trayecto a 54 días por realizarse en monturas (39). En todo caso, para ahorrar tiempo, los comerciantes podían utilizar un itinerario mixto, primero por mar desde Túnez a Tenes (5 ó 10 días), luego por tierra desde aquí hasta Fez (24 jornadas) (40). Este trayecto de Kairuán a Fez no podía realizarse en menos de una treintena larga de días. Por el contrario, como documenta al-Ya'qūbī e Ibn al-Jurdadbih, el paso desde Kairuán se hacía, primero en dos días a Túnez, seis (u once) hasta la costa de al-Andalus, y cinco jornadas más por tierra hasta Córdoba (41). Es decir, si el trayecto Fez-Kairuán se recorría entre 35 y 50 días, el paso desde Kairuán a Córdoba se podía realizar entre 13 y 18 días (42). Este análisis permite observar que las costas andalusís, incluso sus ciudades más importantes del interior, se hallaban menos alejadas de Kairuán y Túnez que las propias tierras de Marruecos.

A la hora de limitar los puertos comerciales, en la relación entre al-Andalus y el Norte de África, tenemos mucho mejor documentados los núcleos norteafricanos que los hispanos. Podemos hacer una breve relación, sin ánimo de exhaustividad, de los principales puertos hispanos que se encontraban en relación con el comercio africano. Siempre teniendo en cuenta que los productos con destino al Oriente islámico seguían los mismos derroteros.

Tenemos, en primer lugar, comenzando por el Mediterráneo, el puerto de Tortosa. Esta ciudad en el siglo IX ya se había convertido en la puerta de al-Andalus. Su importancia vino determinada por ser la salida al mar de los productos comerciales generados en la cuenca de Ebro, región de Zaragoza, y de los procedentes de la tierra de los francos. Ahmad al-Rāzī nos la describe señalando que «Tortosa ha muy buen termino e buen puerto, e los mercadores vienen y de toda la parte de la tierra, e es çerca de los de Françia» (43).

Un segundo puerto comercial era el de Valencia. Con el tiempo, esta ciudad fue especializando su comercio como dirigido hacia el Oriente del Mediterráneo. Para la época que nos interesa tenemos la mención concreta de Ahmad al-Rāzī acerca de la exportación de un producto concreto: «e a tanto açafran que abondaria a toda España, e dende lo lievan los mercadores a todas las partes del mundo» (44). Al Sur de Valencia, Ahmad al-Rāzī menciona «un puerto a que llamavan Donea es muy bueno e muy antiguo» (45). Más hacia el Sur destacaba el puerto de Cartagena, también mencionado por Ahmad al-Rāzī. Era el puerto de la Kora de Tudmir. El geógrafo al-Ya'qūbī describe al-Andalus a partir de la narración de un viajero pasado

(39) IBN JURDADBIH, pp. 87-88. Cifra mucho más acertada. La distancia de 54 días entre Kairuán y Fez es también la que dan IBN AL-FAQIH AL-HAMADANI, pp. 79 y 81, y QUDĀMA: *Kitāb al-Harāǧ wa Sinaʿat al-Kitāba*. Ed. y trad. de M.J. DE GOEJE, *B.G.A.*, VI, Leyden, 1889, p. 207.

(40) Cfr. el repertorio de caminos norteafricanos de IBN HAWKAL. La misma conclusión puede obtenerse si tenemos en cuenta los itinerarios norteafricanos mencionados por AL-MUQADDASĪ, pp. 243 y ss. El mismo BAKRĪ, p. 315 (p. 271 de la trad. francesa), señalaba que de Fez a Kairuán había 40 jornadas de marcha.

(41) AL-YA'QŪBĪ, p. 353; IBN JURDADBIH, p. 87.

(42) AL-ISTAJRĪ, p. 40, destacaba que Córdoba, en al-Andalus, y Kairuán, en Ifriqiya, eran las ciudades más majestuosas, grandes y ricas de todo el Magrib. Era lógica una fácil comunicación entre las dos.

(43) AHMAD AL-RĀZĪ, cap. VIII; Ed. D. CATALÁN y M.S. DE ANDRÉS, p. 39.

(44) AHMAD AL-RĀZĪ, cap. VII; Ed. mencionada, p. 38.

(45) AHMAD AL-RĀZĪ, cap. VI; Ed. mencionada, p. 36.

desde el Norte de África. El mismo indica que, dejando la costa norteafricana, «se dirige entonces a la península de al-Andalus cortando por alta mar durante un día y una noche, hasta que llega al país de Tudmir, una región amplia y habitada en la que hay dos ciudades llamadas Al-Askar y Lorca, ambas con mezquita mayor» (46). El puerto de desembarco, junto a Al-Askar, en ruta a Lorca y Elvira, no puede ser otro que el de Cartagena (con mucha mayor probabilidad que Águilas).

Ésta es la única descripción detallada que tenemos para el siglo IX de la navegación entre el Norte de África y al-Andalus. Nos hallamos con un paso realizado con anterioridad a la fundación de Pechina, igualmente cuando el paso Ceuta-Algeciras todavía no estaba del todo desarrollado. Nos podemos preguntar si nos hallamos ante una excepción o podemos conceder categoría de generalidad al trayecto documentado por al-Yaqubi. No es este el único caso atestiguado de pase desde el Norte de África directamente al puerto de la Kora de Tudmir (47). En realidad, son muy pocos los pasos atestiguados en los siglos VIII y IX. Simplemente puede concluirse que, con toda probabilidad, el pase desde las costas argelinas a las de Sharq al-Andalus fue comparativamente mucho más corriente en el siglo IX que en el X.

Pechina y su arrabal marítimo de Almería se convirtió en el siglo X en el principal puerto comercial de al-Andalus, en la salida al mar de Córdoba. El hecho está suficientemente documentado en la obra de Lévi-Provençal, por lo que nos excusamos ahora de mayores consideraciones. Volveremos más adelante sobre el mismo a la hora de tratar de los puertos norteafricanos.

Málaga y Algeciras fueron, igualmente, dos puertos relacionados ampliamente con el comercio norteafricano. El primero de ellos no tuvo gran importancia en los momentos que tratamos, su desarrollo comercial es sobre todo posterior. Algeciras, por el contrario, se fue convirtiendo en un puerto de trasiego considerable en relación con la cercana ciudad africana de Ceuta. Esta consideración se refiere particularmente al período del siglo X cuando la conquista Omeya de Ceuta fortaleció las relaciones entre ambas ciudades consideradas como hermanas (48). Ahmad al-Rāzī la menciona indicando que «su puerto es muy çercano para pasar allende la mar, e paresçe denbe Çebta, que es villa en que ha mucho bien» (49).

Finalmente, Sevilla tiene que mencionarse como un puerto fluvial de gran trasiego comercial. Ahmad al-Rāzī la menciona en dos ocasiones como exportadora. En primer lugar, del aceite, «dende navios contra el sol levante e para todas las partes del mundo; e tanto es que sy non levasen, non lo guardarian ni darian por ello ninguna cosa» (50). En segundo lugar, Rāzī indicaba que Sevilla «en su termino ha mucho algodon e dende lo lievan para tierra de ultramar e a la de promiçion» (51). Al-ʿUdrī indicará que el algodón de Sevilla se exportaba a Ifriqiya.

---

(46) AL-YAQUBI, p. 353.

(47) Por ejemplo, IBN ʿIDĀRĪ: *Al-Bayan al-Magrib*. Trad. francesa de E. FAGNAN, t. II, Argel, 1901, p. 88.

(48) IBN HAYYAN: *Al-Muqtabis, V*. Ed. de P. CHALMETA, F. CORRIENTE y M. SUBH, Madrid, 1979, p. 191; trad. de M.J. VIGUERA y F. CORRIENTE, Zaragoza, 1981, p. 217: «ciudad de Ceuta, en la costa africana, puerto de paso desde ésta a al-Andalus frente a Algeciras, puerto de paso de al-Andalus a la costa africana».

(49) AHMAD AL-RĀZĪ, cap. XXXV; Ed. mencionada, p. 104.

(50) AHMAD AL-RĀZĪ, cap. XXXI; Ed. mencionada, p. 92.

(51) AHMAD AL-RĀZĪ, cap. XXXI; Ed. mencionada, p. 93.

Los puertos norteafricanos que practicaban el comercio con andalusís están mejor documentados en las descripciones de los geógrafos árabes. En la zona de Ifriqiya el comercio con al-Andalus estaba muy desarrollado. Ibn Hawqal menciona las tasas cobradas en los puertos cercanos sobre el comercio con Bizancio y con al-Andalus, como la principal fuente de riqueza de Kairuán (52).

Ibn Jurdadbih indica sobre Túnez: «esta ciudad se encuentra situada a dos días de marcha en mula de Kairuán. Está situada al borde del mar... Túnez está separada de al-Andalus por el mar que en este lugar tiene 6 parasangas de largo. Después de hacer este trayecto se va a Córdoba, la capital de al-Andalus, en cinco jornadas» (53). Exactamente el mismo texto encontramos recogido en Ibn al Faqīh al-Hamadāni (54). Nos hallamos ante un evidente error de Ibn Jurdadbih, *lapsus* seguido por Ibn al-Faqīh. Con toda probabilidad el geógrafo persa había querido escribir que la navegación desde el puerto de Túnez hasta al-Andalus era de seis jornadas, como demuestra la referencia posterior a cinco jornadas como distancia de Córdoba a la costa, pero se le deslizó en lugar de «jornadas» el nombre de la medida persa.

En el año 921 al-Istajrī nos describe la ciudad de Túnez demostrando que continuaba teniendo una enorme importancia en la navegación y comercio hacia al-Andalus: «La ciudad de Túnez dista dos días de Kairuán. Túnez es una ciudad grande y extensa, con un territorio amplio y fertil, rico en aguas y sembrados. Es el primer punto de paso hacia al-Andalus; a ésta no se puede pasar sin su control» (55). Los textos recogidos nos indican que en el siglo IX y primer tercio del siglo X, el puerto de Túnez controlaba un intensísimo comercio marítimo con al-Andalus.

La situación cambió ostensiblemente en los años anteriores a mediados del siglo X. Túnez dejó de ser el gran puerto de control del comercio andalusí. En la descripción de Ibn Ḥawqal, que visitó el lugar hacia el 947, la economía tunecina era ya básicamente agrícola, no mencionando el comercio como fuente de riqueza (56). Túnez había sido sustituido ya en esas fechas por Mahdiya, ciudad fundada muy pocos años antes. Cuando la visitó Ibn Ḥawqal estaba en pleno esplendor; era el puerto de Kairuán y allí se practicaba muchísimo comercio (57). Por al-Bakrī y al-Idrīsī sabemos que todavía en los siglos XI y XII el puerto de Mahdiya era uno de los principales a los que accedían comerciantes andalusís.

No obstante, a mediados del siglo X el puerto más importante del comercio entre al-Andalus e Ifriqiya era el de Tabarqa. Al-Istajrī todavía la cita como una ciudad pequeña, no destacando para nada un desarrollo comercial (58). En los años siguientes, Tabarqa se convirtió en un puerto que practicó un intenso comercio con al-Andalus tal y como indica Ibn Ḥawqal: «En cuanto a la ciudad propiamente dicha de Tabarqa, a pesar de su pequeña superficie y su condición modesta, ha llegado a ser céle-

(52) IBN ḤAWKAL, p. 49 de la trad. de M.J. ROMANI.
(53) IBN JURDADBIH, p. 87 del texto, y 63 de la trad. francesa.
(54) IBN AL-FAQĪH AL-HAMADĀNI, p. 79.
(55) AL-ISTAJRĪ, p. 38.
(56) IBN ḤAWQAL, p. 24.
(57) IBN ḤAWQAL, p. 21.
(58) AL-ISTAJRĪ, p. 38.

bre por la gran cantidad de navíos que allí anclan, en especial negociantes andalusís que descendían a este puerto y sobre los que se establecía en otra época un diezmo. Por la situación que ocupa, está situada frente a las orillas más próximas de al-Andalus» (59).

Otro puerto importante en relación con al-Andalus es el de Bona que con el tiempo se fue imponiendo poco a poco al de Tabarqa. Bakrī documenta el comercio andalusí en este puerto (60). Ibn Ḥawkal habla de la exportación de sus mercancías, aunque no cite expresamente la llegada de comerciantes andalusís: exportaba cereales, hierro, lana y, sobre todo, ganado y bestias de carga (61).

La costa argelina también se caracterizó por un intenso trasiego comercial con al-Andalus. Argel tal y como la describen al-Istajrī e Ibn Ḥawqal no parece que fuera un gran puerto comercial; en todo caso, su zona más próxima destacaba por la existencia de grandes rebaños de carneros y bueyes (62). Sin embargo, por al-Bākri sabemos que este puerto mantuvo considerables relaciones con al-Andalus (63). Lo menciona como situado frente a Peñíscola, de la que distaba una navegación de 6 días.

Mención especial tiene que hacerse de Tenes. Al-Yaʿqūbī la menciona como un puerto ubicado a cuatro días de Tahert, situado frente a al-Andalus y que era el lugar de paso hacia ella (64). En realidad, Tenes había sido una fundación realizada por los andalusís en el año 875: «Los marinos de los que hemos hablado tenían por costumbre el dejar al-Andalus y pasar el invierno en el puerto de Tenes. Los bereberes de los alrededores, que se reunían con ellos, les invitaron a establecerse en la fortaleza y a situar un mercado, prometiendo proveerles, favorecerles y observar hacia ellos las obligaciones de amistad y buena vecindad» (65). Al menos una parte de estos marinos, emigrados nuevamente después desde Tenes, iban a ser los fundadores de Pechina (66).

Al-Istajrī también documenta Tenes como lugar de relación con al-Andalus al indicar que se hallaba frente a ella. Ibn Ḥawqal documenta el intenso comercio andalusí: «es la ciudad a la que llega una mayor cantidad de navíos de los andalusís, donde traen sus mercancías y donde las embarcan hacia otros lugares» (67).

El puerto de Orán también era en el siglo X frecuentado por los comerciantes andalusís. Ibn Ḥawqal afirma que Orán «es un puerto de comercio donde los españoles traen mercancías y donde cargan cereales» (68). De hecho, también la ciudad de Orán misma había sido fundada en el año 902 por andalusís (69). A lo largo del

(59) IBN ḤAWQAL, p. 25.
(60) BAKRĪ, p. 134 de la Ed. y p. 117 de la trad. francesa.
(61) IBN ḤAWKAL, p. 26.
(62) AL-ISTAJRĪ, p. 38; IBN ḤAWQAL, p. 27.
(63) BAKRĪ, p. 157 de la Ed. y p. 137 de la trad.
(64) AL-YAʿQŪBĪ, p. 358.
(65) BAKRĪ, p. 147 de la Ed. y p. 128 de la trad.
(66) BAKRĪ, p. 148 de la Ed. y p. 129 de la trad.
(67) AL-ISTAJRĪ, p. 38; IBN ḤAWQAL, p. 28.
(68) IBN ḤAWQAL, p. 28.
(69) BAKRĪ, pp. 166-167 de la Ed. y pp. 144-145 de la trad.

siglo X Orán se convirtió en un puerto esencial en el comercio andalusí con el Norte de África, superando incluso al de Tenes. Al-Muqaddisī indicaría que la travesía de Orán hacia al-Andalus se hacía de forma constante tanto de día como de noche (70). Esta mención nos indica que era el principal puerto de tránsito tanto para hombres como para mercancías.

La situación perduró mucho en el tiempo; en el siglo XII al-Idrīsī indicaría que era de Orán de donde tomaban los comerciantes de al-Andalus la mayor parte de sus aprovisionamientos agrícolas, «los navíos andalusís llegan sin interrupción a sus puertos» (71). Al-Bakrī sitúa Orán frente a Escombreras, de la que estaba separada por una navegación de dos días y medio. Ello quiere decir que la navegación hacia el puerto de Orán se realizaba, sobre todo, desde Cartagena y desde Almería.

A partir de ese punto comenzaba el espacio marítimo más cercano entre las dos orillas del Magrib. La navegación entre los puertos de una y otra costa apenas duraba en ocasiones una jornada; incluso en la zona del Estrecho se pasaba de Algeciras a Ceuta en unas pocas horas. El geógrafo al-Bakrī nos informa de los puertos de contacto y de la longitud de la travesía. La travesía desde Ceuta a Algeciras se realizaba en apenas medio día (72). De Mezemma (Al-Hoceima) a Málaga se empleaba día y medio de navegación, al igual que de Jete al cabo Tres Forcas (73). Desde Melilla hasta Almuñécar o Salobreña se empleaban dos días (74). Itinerarios marítimos del siglo XI que, indudablemente, continúan otros existentes en época califal (75).

La lista de puertos del actual Marruecos, relacionados con al-Andalus en el período Omeya, se inicia con el de Melilla. De hecho, la ciudad llegaría a ser conquistada por los Omeyas para consolidar una cabeza de puente en la zona, momento en el cual alcanzó su máximo desarrollo económico (76). No obstante, en general, el trasiego comercial de Melilla no pasó de un volumen modesto: algunos productos agrícolas obtenidos por comerciantes andalusís (77). No obstante, de la referencia de Ibn Ḥawqal se deduce que la mayor parte de sus producciones servían meramente para el autoconsumo (78).

Mayor importancia había adquirido con anterioridad a esas fechas el comercio hispano con el reino de Nakur. Dicho reino mantuvo siempre relaciones de sometimiento con los Omeyas de al-Andalus; en el siglo X, las tropas Omeyas tomaron buena parte del reino ante la presión ejercida por los fatimidas. La capital del reino se

(70) AL-MUQADDASĪ, p. 229.

(71) IDRĪSĪ, pp. 96-97.

(72) BAKRĪ, p. 239 de la Ed. y p. 206 de la trad.

(73) BAKRĪ, p. 227 de la Ed. y 197 de la trad.

(74) BAKRĪ, p. 228 de la Ed. y 197 de la trad.

(75) Con la matización de que en el siglo XI ya no aparece mencionada la navegación norteafricana hacia Pechina. En el siglo XII, al-Idrisi muestra ya un cierto cambio en los itinerarios, aunque siempre en la navegación se indican jornadas de uno o dos días.

(76) E. GOZALBES: «Melilla, ciudad musulmana». *Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas.* Granada, 1987, pp. 175-185.

(77) E. GOZALBES: «Melilla en el siglo XI: datos para su historia». *Actas de las I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica,* Madrid, 1981, pp. 237-245.

(78) IBN ḤAWQAL, p. 29.

hallaba en el valle de al-Hoceima y tenía su puerto principal en al-Mezemma. Nakur era una ciudad importante, en la cual en los siglos IX y X había muchos comerciantes (79). Se relacionaba fundamentalmente con los puertos andalusís de Málaga y Pechina. El recuerdo a estas relaciones comerciales de Nakur con Pechina llegaría a ser reflejado, siglos después, por Ibn al-Jatib (80). Hay que tener en cuenta que poetas del siglo X ya destacaban que el avituallamiento de Almería dependía del viento que trajera a mayor o menor velocidad las naves desde el Norte de África; al-Maqqarī indicaría que era de la costa de enfrente, de Marruecos, de donde Almería hacía venir sus alimentos (81).

Al-Yaqubi describió elogiosamente la riqueza del reino de Nakur que consistía sobre todo en productos agrícolas y ganaderos. Afirmó con cierto error que Abdarrahman I embarcó aquí con destino a Almuñécar (82), lo cual puede ser un reflejo de esos múltiples contactos con la orilla andaluza. Al-Istajrī, que primero la cita como uno de los puertos principales en la navegación norteafricana (83), después la menciona con elogio de la fertilidad de su territorio; nos indica otro dato importante al referir su conexión con Pechina (84).

En la península N.O. de Marruecos existían dos ciudades portuarias que mantuvieron un fuerte nivel de contactos comerciales con al-Andalus. Fueron estas ciudades las de Ceuta y Tánger. Con respecto a sus territorios dependientes, la península N.O. de Marruecos, la Córdoba Omeya estuvo en constantes relaciones tanto políticas como económicas. Este hecho llegó al culmen en el siglo X. Ibn Hawqal destacaba que estos territorios estaban separados de al-Andalus únicamente por un estrecho sobre cuyo carácter angosto se permitió exagerar: «la distancia entre las dos orillas es reducida hasta el punto de que se puede ver sobre el litoral opuesto, las gentes que caminan, la silueta de los árboles, la naturaleza de los cultivos».

Como vimos con anterioridad, hasta finales del siglo IX predominó la relación entre el Sharq al-Andalus y la costa argelina; fue en esa vía en la que se realizó una parte del comercio hispano-africano. El desarrollo de Pechina, convertido en principal puerto comercial de Córdoba, después la conquista de Ceuta por Abdarrahman III, desplazaron el eje de las relaciones.

Hasta esta conquista nada indica que Ceuta mantuviera considerables relaciones comerciales con al-Andalus. No pasaba de ser una modesta población portuaria. Con ese carácter modesto es mencionado por Ibn Jurdadbih e Ibn Faqīh al-Hammadāni (85), mientras al-Yaʿqūbī no la cita por su nombre; sin embargo, indica que era en su zona (sin duda para embarcar en la misma ciudad) donde se reunían los pere-

(79) IBN HAYYAN: *Al-Muqtabis V*, p. 281.

(80) IBN AL-JATIB: *Kitab A'mal al A'lam.* Trad. de R. CASTRILLO, Madrid, 1983, p. 111.

(81) H. PÉRÈS: *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI.* Madrid, 1983, pp. 149-150. Sin embargo, en un momento de crisis militar en Nakur, año 935, está documentado el aprovisionamiento de la misma desde Pechina, IBN HAYYAN: *Al-Muqtabis V,* p. 252.

(82) AL-YAʿQŪBĪ, p. 357.

(83) AL-ISTAJRĪ, p. 37.

(84) AL-ISTAJRĪ, p. 38.

(85) IBN JURDADBIH, p. 88; IBN FAQĪH AL-HAMMADĀNI, p. 79.

grinos de las tierras de Marruecos (86). Más significativo es todavía el silencio de al-Istajrī que indica que Ceuta no tuvo mayor importancia con anterioridad a la conquista Omeya. Sin embargo, las relaciones comerciales y humanas con al-Andalus debieron de ser bastante intensas. Así sabemos que hacia mediados del siglo IX se instaló en la ciudad una masa considerable de población procedente de Calsana (zona de Cádiz) (87).

Después de la conquista Omeya, Ceuta se convirtió en un puerto comercial de gran trasiego, así como un lugar de salida y llegada de los viajeros. En consecuencia, se convirtió para las tierras y costas marroquíes en lo que Orán era para las argelinas. Al-Muqaddasī describe Ceuta como el lugar desde el cual era visible al-Andalus, indicando que constituía un paso célebre hacia la misma (88). Ahmad al-Rāzī la cita como importante ciudad que servía de puerto de paso en relación con Algeciras (89).

Otro puerto importante fue el de Tánger. Muy probablemente el mismo alcanzó mayor importancia, en relación con el comercio hispano, en los siglos VIII y IX. La conquista de Ceuta por los Omeyas, en tiempos de Abderrahman III, desvió a Ceuta el principal lugar de paso. Las fuentes árabes son enormemente imprecisas a la hora de hablarnos de Tánger. Este hecho se produce porque en muchas ocasiones Tánger es utilizado no como nombre de ciudad sino como de un territorio, nombre de herencia de la antigua *Mauritania Tingitana* de los romanos. Éste es indudablemente el sentido que tiene el nombre de Tánger en Ibn Jurdadbih. Además este autor menciona entre las ciudades principales una llamada al-Khadrâ («la Verde») que, según el geógrafo oriental, «se encuentra sobre el borde del mar que, en este lugar, no tiene nada menos que 6 parasangas de anchura» (90).

Al-Khadrâ era también el nombre de Algeciras (= isla Verde). Pero en este caso ni de cerca ni de lejos puede referirse a la población andalusí, el texto es bien claro en lo referente a que la ciudad se hallaba en el reino de Fez. Además, Ibn Faqīh al-Hammadāni menciona dos veces la ciudad como situada en el reino de Fez, cerca de Ceuta (91); al-Muqaddasi también la nombra en la misma zona (92). Resulta indudable que en la costa marroquí, cercana a Ceuta, existía una ciudad de cierta importancia que era nombrada como al-Khadrâ.

Una ciudad importante, a la orilla del mar, situada en la zona angosta del Estrecho, descartando Ceuta ya mencionada por el mismo geógrafo Ibn Jurdadbih, no puede ser otra que Tánger. La conclusión se confirma si tenemos en cuenta que Ibn Jurdadbih menciona Ceuta como «situada al lado de al-Khadrâ» (93). Por otra parte,

---

(86) AL-YA'QUBI, p. 357.

(87) AL-BAKRĪ, p. 237 de la Ed. y 204-205 de la trad.

(88) AL-MUQADDASĪ, p. 224.

(89) Cfr. nota 49.

(90) IBN JURDADBIH, p. 89 de la Ed. y 64 de la trad.

(91) IBN AL-FAQĪH AL-HAMMADĀNI, p. 80.

(92) AL-MUQADDASĪ, p. 221.

(93) IBN JURDADBIH, p. 88 de la Ed. y 63 de la trad. El paso desde Alcazarseguer hasta Tarifa iba a tener una gran importancia ya en época almorávide y almohade pero en la época Omeya no era utilizado con frecuencia, alguna mención al mismo hay en la segunda mitad del siglo X, y nunca por parte de los comerciantes.

Ibn al-Qutiyya menciona Tánger, que se llamaba «La Verde». La referencia al «borde del mar» y a lo angosto del mar, nos indica que en esas fechas, primera mitad del siglo IX, Tánger era el principal lugar de paso hacia al-Andalus. Fue la conquista Omeya de Ceuta la que desvió el principal de los pasos de viajeros y de comerciantes hacia esta última ciudad. En la segunda mitad del siglo X volvería Tánger a destacar como lugar de paso, si bien en este caso no está documentado con respecto al comercio sino al trasiego de tropas (94).

Pero el puerto de Tánger presentaba un problema en relación con el volumen comercial. Es bien sabido que en la antigüedad clásica esta ciudad, la *Tingi* romana, era el principal puerto de paso de viajeros y mercancías en relación con *Hispania* (95). Pero en la época Omeya el puerto fue frecuentado únicamente por los barcos comerciales de pequeño tamaño: «este lugar es frecuentado por los navíos de pequeñas dimensiones que vienen a descargar sus mercancías, pero los grandes navíos no acceden porque es muy peligroso cuando el viento sopla del Este» (96).

Otro puerto de intenso contacto comercial con al-Andalus fue el de Arcila. Los andalusís habían mantenido frecuentes intercambios con la zona de Arcila que ya en el siglo VIII aparece en ocasiones como aprovisionadora de alimentos para la Península. La misma fundación de Arcila como núcleo urbano y portuario bien definido fue debida precisamente a la actuación de comerciantes hispanos. Al-Bakri nos documenta los episodios de esa fundación, subsiguientes a una presencia de normandos en el año 844. Según al-Bakri, debido a la riqueza cerealística y ganadera de los campos cercanos a Arcila, los comerciantes de al-Andalus comenzaron a establecer sus tiendas con diversas mercancías: «entonces se comenzaron a construir casas, una tras otra, terminando por formarse una ciudad» (97).

En la segunda mitad del siglo IX y en la primera del siglo X, el puerto de Arcila se convirtió en uno de los puntos fundamentales del comercio norteafricano de al-Andalus. En el primer cuarto del siglo X, la ciudad sería mencionada con ese carácter por parte de al-Istajrī: «Arcila es una ciudad grande a la orilla del mar Océano y es muy fertil y rica. Es una ciudad de paso hacia al-Andalus» (98). Este carácter portuario y la pujanza del comercio andalusí explica que fuera, junto con Melilla, Ceuta y Tánger, uno de los principales puntos sometidos y utilizados por los Omeyas en su expansión norteafricana. En la segunda mitad del siglo X será nombrada por Ibn

---

(94) ISA AL-RĀZĪ; trad. de E. GARCÍA LÓPEZ: *Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II.* Madrid, 1967. Acerca del desarrollo de todas estas ciudades puede verse la recopilación de trabajos de G. GOZALBES BUSTO: *Estudios sobre Marruecos en la Edad Media.* Granada, 1989.

(95) La travesía corriente de hombres y mercancías se hacía desde *Baelo Claudia* (Bolonia) a *Tingi,* tal y como documentan STRABON III, 1, 8; PLINIO: *N.H.* V, 3; *Itin. Marit.,* 495, 4-6. Sobre los itinerarios navales del comercio hispano-africano en la antigüedad, Cfr. E. GOZALBES: «Relaciones comerciales entre Carthago Nova y Mauritania durante el Principado de Augusto». *Anales de la Universidad de Murcia,* 40, 3-4, 1982, pp. 13-26; IDEM: «Carteia y la región de Ceuta. Contribución al estudio de las relaciones entre ambas orillas del Estrecho en la antigüedad clásica». *Actas I Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar,* Madrid, 1988, pp. 1.047-1.067.

(96) AL-BAKRĪ, p. 248 de la Ed. y 214 de la trad.

(97) AL-BAKRĪ, p. 255 de la Ed. y 220 de la trad.

(98) AL-ISTAJRĪ, p. 39. El mismo AL-ISTAJRĪ, pp. 41 y 45, repite por dos veces el dato erróneo de que Abderrahman I pasó a al-Andalus desde el puerto de Arcila. Es un nuevo indicio de la importancia que Istajrī daba a Arcila como lugar de paso entre el Norte de África y al-Andalus.

Ḥawqal, quien no hace referencia expresa al comercio andalusí, aunque destaca aquí la existencia de mercados importantes (99).

Hacia el Sur, la ciudad de Basra era otra que mantenía muy considerables relaciones comerciales con al-Andalus. No se trataba de una ciudad marítima sino interior, pero se hallaba comunicada con el mar. Era el centro de una gran zona agrícola, con otras ciudades menores dependientes (100). Ibn Ḥawqal nos informa que los comerciantes de Basra transportaban sus mercancías por navíos en el río, alcanzaban el Océano y desde allí se comunicaban con otros puertos atlánticos y mediterráneos (101).

Es al-Istajrī quien nos ofrece, hacia el año 921, un indicio acerca de la importancia del comercio andalusí con esta población marroquí. En primer lugar, la nombra como puerto de correspondencia africano, junto con Nakur y Arcila (102). Más adelante la cita como una «ciudad grande, extensa y de territorio fertil», poniéndola en relaciones con la que considera próxima zona andalusí de Gibraltar, aunque se equivoca al dar una travesía muy corta desde Basra (se entiende que su zona costera) y al-Andalus (103).

Pero es indudablemente Ibn Ḥawqal quien nos documenta, mejor que nadie, la naturaleza de ese comercio andalusí practicado por Basra. Como la misma arqueología ha demostrado, la ciudad poseía un puerto en la cercana laguna de Moulay Bou Selham. El geógrafo oriental nombra esta laguna como lago de Aryag y dice sobre el mismo: «El lago de Aryag comunica con el Océano, donde anclan las naves andalusís que vienen a cargar los productos agrícolas de la región» (104). Y de Basra indica que era una ciudad repleta de opulentos comerciantes. Desde los inicios del siglo X Basra poseía una considerable colonia de andalusís (105). Significativamente, la ciudad también sería controlada militarmente por los Omeyas en época del Califa al-Hakam II (106).

Los puertos situados más hacia el Sur fueron objeto del comercio andalusí en fechas posteriores. Concretamente al-Idrīsī nos documenta que en el siglo XII, los barcos andalusís accedían a Salé, Fedala y Anfa para obtener productos agrícolas y ganado. Sin embargo, no tenemos atestiguado el acceso a estos puertos en los siglos IX y X cuando las condiciones políticas de esta zona, dominada entonces por la tribu beréber de los Bargawata, fueron notablemente diferentes. Ello hace suponer que el comercio hispano no se inició en la zona hasta la época almorávide.

Este dato supone que el comercio andalusí con ciudades del interior de Marruecos se realizaba a partir de los puertos del N.O. del territorio, los nombrados más

(99) IBN ḤAWQAL, p. 30 de la trad. mencionada.

(100) Sobre ella continúa siendo válido el trabajo que le dedicara D. EUSTACHE: «El-Basra, capitale idrissite, et son port». *Hespèris,* 42, 1955, pp. 217-238.

(101) IBN ḤAWQAL, p. 31.

(102) AL-ISTAJRĪ, p. 37.

(103) AL-ISTAJRĪ, pp. 38-39.

(104) IBN ḤAWQAL, pp. 32-33.

(105) AL-BAKRĪ, p. 113 de la Ed. y 221 de la trad.

(106) IBN ʿIDĀRĪ, II, p. 402.

arriba. Sabemos que los comerciantes andalusís accedían con mucha frecuencia a Fez, la capital del reino de los idrisíes. Al Sur de Fez se hallaba el importante núcleo de Siyilmassa. Ibn Ḥawqal, que visitó esta ciudad, la documenta como en pleno período de esplendor. A Siyilmassa accedían con cierta frecuencia comerciantes andalusís que llegaban en caravanas procedentes de Fez. Ibn Ḥawqal nos habla de los pingües beneficios obtenidos por el gobierno de la ciudad gracias al impuesto sobre las mercancías que llegaban o que partían de/hacia Ifriqiya, Fez, el Sus, al-Andalus o Agmat (107). Sin embargo, los comerciantes hispanos no se establecieron de forma definitiva en la ciudad sino que la utilizaron como lugar de acceso extremo en sus actividades. Así se deduce de otra cita del mismo geógrafo oriental: «las caravanas pasaban del Magrib a Siyilmassa, donde se establecieron habitantes de Iraq, negociantes de Basora y de Kufa, así como de Bagdad..., ellos y sus hijos llevaban sus mercancías, o viajaban sin bagajes; y sus ininterrumpidas caravanas cosechaban beneficios considerables, ganancias inmensas y provechos apreciables» (108).

Como hemos indicado, toda la relación comercial con el interior y sur de Marruecos se realizaba, en los siglos IX y X, a partir de los puertos situados en el N.O. del territorio. Este dato lo podemos ver confirmado por Ibn al-Jurdadbih cuando indicaba que en la costa sur de Marruecos no existía navegación (109). Y también se confirma en Ibn Ḥawqal que menciona la población de Salé como extrema y como una posición no comercial sino militar, de guerra santa (110).

(107) IBN ḤAWQAL, pp. 52-53.
(108) IBN ḤAWQAL, p. 10.
(109) IBN JURDADBIH, p. 93.
(110) IBN ḤAWQAL, p. 33.

GRAMÁTICOS EN AL-ANDALUS: DE IBN SĪDAH AL-MURSĪ A IBN AL-BAṬALYAWSĪ

Por
SALVADOR PEÑA*

1. Introducción

Una historia de las *ʿulūm al-lisān* o ciencias de la palabra en al-Andalus está por hacer. Sólo disponemos de recopilaciones de datos bibliográficos y algunos estudios sobre autores o sus obras (1). Incluso para una época de gran relevancia en el desarrollo de las mismas, la que coincide con la de Taifas y comienzos de Almorávides, contamos con escasas conclusiones de alcance. Lo que sigue constituye una visión de conjunto sobre las circunstancias externas en que desarrollaron su actividad los lingüistas y filólogos andalusíes que vivieron en el siglo V/XI y primera mitad del VI/XII; esto es, los contemporáneos de Ibn Sīdah al-Mursī (m. 458/1066) e Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (521/1127). Dos sabios que, además de compartir los rasgos de su interés por las disciplinas del léxico y el haber desarrollado su actividad en el Levante ibérico, son las dos figuras con que, respectivamente, se abre y cierra un período muy brillante en la historia de las ciencias de la palabra en al-Andalus. Característica principal del mismo es que fue entonces cuando se produjo la asimilación del «bagdadismo» gramatical, es decir, las novedades metodológicas que partieron de los gramáticos iraquíes del siglo IV/X y de su preocupación por racionalizar los fundamentos de sus disciplinas.

Los resultados que obtengamos han de ser provisionales a causa de la relativa escasez de fuentes primarias y a la aún mayor carencia en lo que respecta —salvo

*Universidad de Málaga.

(1) En las últimas décadas han aparecido varios trabajos concebidos como historias de las disciplinas de la palabra en al-Andalus. MAKKĪ (1968, pp. 254-78) ofrece un resumen para todas ellas; MUṬLAQ (1968) estudia gramática y lexicografía hasta la época de Taifas; ṬAYYĀR (1980) prosigue su labor durante las épocas almorávide y almohade; ḌAYF recoge datos referentes a la gramática en todas las épocas; WADGĪRĪ (1984) se enfrenta con la lexicografía, y DĀYA (1968) con la crítica literaria.

excepciones (2)— a las secundarias. Para paliarlo hemos tomado como punto de partida las biografías, recogidas por Suyūṭī (911/1505) en la *Bugya,* de los sabios andalusíes de la palabra que murieron entre 450/1058-9 y 550/1555-6. Hemos añadido unos pocos más, que Suyūṭī dejó de lado, y complementado datos con otras fuentes; entre las cuales destaca el inédito *Kitāb al-Masā'il wa-l-aŷwiba* de Ibn al-Sīd, muy valioso para lo que nos proponemos. Hay que advertir que en la lista final de sabios, unos ciento veinte, hemos incluido tanto a los andalusíes que en algún momento de su vida emigraron a otros dominios islámicos, como a los no andalusíes que desarrollaron alguna actividad en la Península (3).

2. La afirmación de lo árabe

Ampliamente admitido por la historiografía actual (4) ha sido el predominio cultural de lo árabe en al-Andalus de Taifas. En efecto, el papel de lo árabe, en sus diversas manifestaciones, no puede ser escamoteado en la descripción del espacio y tiempo de los gramáticos de la época de Ibn Sīdah e Ibn al-Sīd; mucho más por tratarse de practicantes de las ciencias de la palabra que por definición, son lugar privilegiado de los valores asociados a los *ʿarab,* reducto además donde lo profano convive con lo religioso, sólo superado en ambos aspectos por la poesía.

Desde luego, cuando aquí usamos el calificativo *árabe,* no nos referimos al elemento racial, real o figurado. Es sabido que muchos de los sabios de la palabra no eran árabes de origen ni lo pretendían. Zaŷŷāŷī (340/951 ?) e Ibn Ŷinnī (392/1002), por citar a dos orientales con gran influencia en nuestros gramáticos, pasan por ser respectivamente descendientes de persas y bizantinos. En al-Andalus es célebre el caso de Ibn-Qūṭiyya (367/978), de origen bereber y *muwallad* al tiempo. Y, al contrario, son muy pocos los lingüistas andalusíes de quienes se ha pretendido origen árabe.

Nada de esto es obstáculo para que las *ʿulūm al-lisān* sean tenidas por sustancialmente árabes, más allá de cuál sea la lengua que estudien y en la que vienen expresadas. Y así ha sido advertido, para el conjunto de ellas o para alguno de sus sectores, en fuentes secundarias, donde se ha hablado del «nacionalismo» de las

---

(2) Nos referimos sobre todo al caso de Ibn Sīdah, quien sí ha sido estudiado con profundidad y extensión. Véanse, entre otros, los trabajos de ASÍN PALACIOS: 1927-32, I 162, II 25, y 1939; HAYWOOD: 1964; CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966; MUṬLAQ: 1966, 351-82; EPALZA:1981; WADGĪRĪ: 1984, 55 ss.; ḤAMZĀWĪ: 1986, 9-38, 115-36.

(3) Los sabios en cuestión son, en primer lugar, los biografiados en la *Bugya* bajo los números siguientes: 5, 21, 67, 70, 125, 156, 170, 190, (196 + 456), 200, 217, 219, 226, 248, 249, 256, 271, 275, 276, 342, 368, 445, 446, 482, 485, 497, 514, 551, 567, 577, 582, 595, 625, 629, 642, 644, 649, 701, 725 732, 733 (+ 1.776), 738, 771, 819, 850, 869, 882, 920, 939, 1.005, 1.026, 1.058, 1.063, 1.068, 1.147, 1.159, 1.161, 1.171, 1.186, 1.205, 1.209, 1.218, 1.248, 1.267, 1.277, 1.284, 1.292, 1.294, 1.335, 1.351, 1.367, 1.368, 1.386, 1.401, 1.407, 1.410, 1.422, 1.426, 1.464, 1.470, 1.474, 1.505, 1.567, 1.578, 1.585, 1.611, 1.618, 1.656, 1.657, 1.658, 1.723, 1.726, 1.731, 1.759, 1.761, 1.765, 1.769, 1.862, 1.872, 1.889, 1.941, 2.012, 2.099, 2.100, 2.116, 2.155, 2.178, 2.198, 2.199, 2.208. A ellos hemos añadido los que aparecen en otras fuentes: IBN AL-ABBĀR: *Takmila* núm. 654; IBN BAŠKWĀL: *Ṣila* núm. 1.253; MAQQARĪ: *Nafḥ* III, pp. 111 y ss.; QIFṬĪ: *Inbāh* núm. 266; MUṬLAQ: 1968, pp. 297 y 314. Muchas de las biografías recogidas por Suyūṭī, por otro lado, han sido ampliadas con datos tomados de esas mismas fuentes y, además, de: ḌABBĪ: *B. Muṭtamis;* IBN AL-ABBĀR: *Muʿŷam,* Muqtaḍab; IBN DIḤYA: *Mutrib;* IBN FARḤŪN: *Dībāŷ;* IBN AL-ʿIMĀD: *Šaḍarāt;* IBN AL-ŶAZARĪ: *Gāya;* ŠILAFĪ: *Aṫbār;* YĀQŪT: *Muʿŷam;* BANNĀ: 1980; BROCKELMANN; CABANELAS RODRÍGUEZ: 1966; KAḤḤĀLA; WADGĪRĪ: 1984; WARAGLĪ: 1986; ZIRIKLĪ.

(4) Vid. por ejemplo las afirmaciones al respecto de PÉRÈS (1962, p. 718) y WASSERSTEIN (1985, pp. 169-70).

ciencias de la palabra (5) y de la influencia en éstas de las reacciones contra el šʿūbismo (6).

Suscitado el tema, es obligado hacer referencia a la tensión cultural entre lo árabe y lo islámico, pues fueron las ciencias de la palabra el discurso que más fiel y eficientemente afirmó la fusión de los dos polos favoreciendo al más débil, el árabe (7), sobre todo a partir de su papel de auxiliares de las *ʿulūm al-dīn* o ciencias religiosas. De este modo, en la zona común entre éstas y las *ʿulūm al-lisān,* la «arabidad» sigue funcionando hasta el punto de producir afirmaciones como la que sirve a Suyūṭī para abrir su manual de ciencias coránicas (*Itqān* I, 2):

> Doy fe de que nuestro señor Muḥammad es Su siervo, a quien El envió desde el más noble de su pueblos y las más distinguida de entre sus ramas a la mejor Nación *(Umma)* con el más excelso de los libros.

Idea por cierto apoyada en un ḥadīṯ, una afirmación que Ibn ʿAbbās (a. 68/687) atribuye al Profeta y que el coranólogo šīʿí Abū ʿAlī al-Ṭabarsī (548/1153 ?) recoge en su *Tafsīr* (III, p. 207):

> Amo a los árabes por tres razones: porque soy árabe, porque el Qur'ān es árabe y porque la lengua de la gente del Paraíso es el árabe.

No hay, pues, sorpresa en que obras más estrictamente lingüísticas, como el *Fiqh* de Ṯaʿālibī (430/1038-9), insistan en lo mismo:

> (...) y los árabes son la mejor de las naciones y el árabe la mejor de las lenguas.

Lo que excede de los objetivos de esta primera aproximación es especificar en qué marco político concreto se articula la afirmación de lo árabe contenida en la obra de nuestros gramáticos. Limitémonos a recordar que Khalis (1966, pp. 35, 66) destacó el elemento cultural árabe, insistiendo en que la lengua árabe fue factor fundamental en la ideología mantenida por la «aristocratie andalouse»; y que más tarde Epalza (1981, p. 165) ha sostenido que en el siglo V/XI se llevó a cabo, en el Levante andalusí, una «campaña de arabización cultural».

3. El sabio viajero

Lo último nos lleva a plantearnos si la Península constituyó un territorio con unidad cultural para nuestros gramáticos. La respuesta es sí: al-Andalus gozó de cierto grado de cohesión frente a lo exterior en lo que afecta a las condiciones en que las *ʿulūm al-lisān* se produjeron.

A este respecto, recordemos que Ibn al-Sīd ha sido objeto de una curiosa reivindicación nacionalista. Domingues (1958, 1971), en efecto, prefiere la versión de los biógrafos medievales que dan a Ibn al-Sīd como natural de Silves, a la de los más cercanos a él y otros, que, reconociendo que su familia provenía de allí, afirman

---

(5) Vid. al respecto TRABULSI (1955, pp. 241-3), para la crítica literaria, y ḌAYF (1968, p. 12), para la gramática.

(6) Ya hace tiempo que BLACHÈRE (1950, p. 37) apuntó la influencia del «antagonisme entre Arabes et Non-Arabes» en los estudios lingüísticos en general.

(7) Confróntese la opinión de ARNALDEZ (1956, p. 14).

que nació en Badajoz (8). La polémica carece de trascendencia. Una media docena de ciudades tienen razones para reclamar a Ibn al-Sīd, y acaso la que más no sea ninguna de las dos anteriores, sino Valencia, donde sabemos que desarrolló su actividad intelectual. Así, entre Badajoz —o Silves— y Valencia, donde murió, la vida de Ibn al-Sīd se asocia, por haber residido en ellas, a Toledo, Albarracín, Zaragoza y tal vez también a Córdoba (9).

En estos desplazamientos nos vamos a centrar ahora. Por dos motivos: confirman la unidad cultural de al-Andalus y suscitan el interrogante sobre el medio de vida de nuestros gramáticos. De la cohesión cultural de al-Andalus, no parece que haya duda posible. Para el siglo V/XI en concreto, tal ha sido el presupuesto asumido en investigaciones de distinto signo acerca de la producción literaria (Pérès: 1953; Khalis: 1966). Benaboud (1980-1, pp. 10-1) se ha planteado la cuestión desde una perspectiva más amplia y, aunque habla de «Taifa states» con independencia política y muy heterogéneos en extensión, recursos económicos y en sus relaciones con los cristianos del Norte, llega a la conclusión de que los andalusíes de la época tuvieron conciencia de formar una misma sociedad.

La frecuencia de movimientos migratorios en el interior de la Península, igualmente destacada en la historiografía moderna (p.ej. Benaboud: 1983, p. 7), ha sido analizada como prueba y consecuencia al mismo tiempo de esa cohesión cultural (Wasserstein: 1985, p. 181). Y entre nuestros gramáticos los desplazamientos fueron comunes. En las biografías de algunos el hecho se subraya con expresiones como «se movió por las distintas zonas de al-Andalus», que se hallan por ejemplo en la nota de la *Bugya* dedicada a Ibn al-Ṭarāwa (528/1134). Pero el hecho puede hacerse extensivo a casi todos ellos. Tanto que las fuentes primarias señalan explícitamente los casos de sabios que no se movieron de su ciudad, como ocurre con el granadino Ibn al-Bāḏaš Padre (528/1133).

En ocasiones los biógrafos indican o insinúan la causa de los desplazamientos, que es frecuentemente la búsqueda de maestros. A veces el motivo del viaje nada tiene que ver con el aprendizaje o el ejercicio de las *ʿulūm al-lisān,* como lo testimonia el hecho de que Sulaymām b. al-Jurāsānī (501/1107-8) tuviera que huir a Sevilla cuando Toledo fue conquistada por los cristianos. Sin embargo, lo más usual parece que fue el deseo de alcanzar celebridad o simplemente el de ganarse la vida, móviles que podemos atribuirles a varios de los más notables, como Abū ʿUbayd al-Bakrī (487/1094) o al-Aʿlam al-Šantamarī (476/1083).

Estas noticias, además de ponernos en la pista de los medios de vida del sabio, dan una idea aproximada de cuáles fueron las ciudades donde se concentraron los esfuerzos de las ciencias de la palabra. Ateniéndonos a las fuentes consultadas, hubo tres grandes centros: Granada, Córdoba y Sevilla; en segundo lugar, atendiendo sólo a criterios cuantitativos y en orden decreciente, aparecen Valencia y Denia, Almería, Toledo y Talavera, Badajoz, Málaga, Murcia y Zaragoza; a las que hay que unir otros centros menores, como Algeciras, Jaén o Niebla.

---

(8) Vid.; para lo primero, IBN SAʿĪD: *Mugrib* I, 385-6; MAQQARĪ: *Nafḥ* I, 185. Y, para lo segundo, IBN JĀQĀN (Maqqārī: *Azhār* III, 105); IBN BAŠKWĀL: *Ṣila* I, 292; IBN JALLIKĀN: *Wafayāt* III, 98; QIFṬĪ: *Inbāh* II, 141.

(9) Para las ciudades en que vivió Ibn Al-Sīd y el orden en que las visitó, que no está muy claro, véase ABŪ ŶANĀḤ: 1977, FARṬŪSĪ: 1981, DOMINGUES: 1958 y CRUZ HERNÁNDEZ: 1981.

4. Migraciones

Otro factor que cuenta a la hora de mantener la cohesión cultural de al-Andalus lo representa el que sea en esta época cuando se produjo un menor movimiento de sabios de la palabra desde o hacia el exterior. Comencemos con los andalusíes viajeros.

En efecto, según los datos de la *Bugya,* el siglo V/XI y la primera mitad del VI/XII contrasta como período con el VII/XIII, cuando son más los sabios del lenguaje biografiados que salieron de al-Andalus. Así, sólo de una décima parte de nuestros gramáticos nos consta que abandonaran la Península. En la mayoría de estos casos no parece que fuera la peregrinación el móvil principal, al menos exclusivo, del viaje. Lo más común debió de ser bien que la peregrinación se aprovechara para asistir a clases de maestros no andalusíes o que el *ṭalab al-ʿilm* constituyese por sí solo el motivo del desplazamiento. Pero ello no tiene que implicar importación de ciencia, ya que algunos de ellos no regresaron. Y es de notar que la mitad de los viajeros acabaron dedicándose a la enseñanza fuera de al-Andalus. Entre los casos más sobresalientes se halla el de Ibn Tunnayz (485/1082), que transmitió en Siria obras de andalusíes antes de morir en Bagdad.

Si la emigración fue una fuga de cerebros y de ella no se derivó gran acrecentamiento del saber en al-Andalus, tampoco hubo en la época aportaciones relevantes por parte de los inmigrantes, según parece poco influyentes por cantidad y calidad. Los inmigrantes más memorables, entre la decena escasa que hemos localizado, son ʿAbd al-Dā'im al-Qayrawānī (472/1080), Abū l-Faḍl al-Bagdādī (455(1063 ?) y Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥaḍramī (d. 487/1094), establecidos, respectivamente, en Almería, Toledo y Córdoba. Los dos primeros, discípulos de Maʿarrī (449/1057), ayudaron a la difusión de su obra; el tercero transmitió oralmente el *Fiqh* de Ṯaʿālibī.

5. La clase de los sabios

En todos los estados islámicos medievales los sabios de la palabra constituyeron siempre un grupo cercano a los centros de poder. Primero, porque estuvieron muy en contacto con el cuerpo religioso, si es que no formaban parte de él, y, segundo, porque proporcionaban a otros o a sí mismos los conocimientos requeridos para formar parte de la administración (10), bien como burócratas, bien en el aparato judicial o incluso en el represivo (11). Y así ocurrió en al-Andalus de Taifas, donde los lingüistas ejercían actividades controladas por los poderes espirituales y terrenales, incluida la enseñanza. Examinando todo ello, junto a la relación de nuestros gramáticos con la corte, se despejarán dudas acerca de los medios de vida de los sabios, y sobre cómo los conocimientos lingüísticos y filológicos se instrumentalizaban al servicio de la sociedad en que se producían.

---

(10) Cfr., para al-Andalus de Taifas, KHALIS: 1966, pp. 70 y ss.

(11) Sabemos por ejemplo que ya en el siglo IV el *lugawī* cordobés IBN AL-GIRBĀL (403/1013) desempeñó la dirección de la *šurṭa* (MUṬLAQ: 1967, p. 224).

Nuestros gramáticos tenían, pues, varias opciones profesionales. Dejando aparte a aquellos de quienes nada al respecto dicen las fuentes, a los que ejercieron fuera de al-Andalus y a quienes formaban parte de las distintas cortes; uno de cada cuatro fueron funcionarios de estado. Unos pocos con cargos muy altos, como ʿĀṣim b. Ayyūb (494/1100), que llegó a ostentar el de *ṣāḥib al-maẓālim;* varios de ellos trabajaron como *kuttāb,* pero la mayoría de ellos ocupó puestos en el aparato judicial. En menor número que los anteriores, pero lejos de lo excepcional, hubo sabios que desempeñaron funciones religiosas, principalmente el de director de la oración en las mezquitas.

En general, las biografías no suelen entrar en la extracción social de los sabios ni proporcionar pistas al propósito. Si algo dicen de ello, es para aclarar quién pertenecía a una familia principal, como ocurre con Bakrī, miembro de una familia de reyezuelos de Taifas. A los pocos de nuestros gramáticos que hemos encontrado en esta situación habría, en principio, que suponerles medios de vida asegurados. Pero nada puede asegurarse, ya que algunos de ellos desempeñaron la función pública o la docencia.

6. El lingüista y la enseñanza

De hecho, lo dominante es que los sabios de la palabra ejercieran como profesores. En torno a la mitad de gramáticos de la época de quienes las fuentes informan al respecto se dedicaron a la enseñanza. Profesores particularmente famosos e influyentes fueron Ibn al-Sīd, Ibn Razqūn al-Bāŷŷī (545/1150 ?), Ibn al-Aǰdar (514/1120), Ibn Sirāŷ Padre (489/1096), Šantamarī, y, sobre todo, Ibn al-Bāḏaš Padre y Abū ʿAlī al-Gassānī (498/1104), a juzgar por la asiduidad con que se les cita como maestros de lingüistas de la época.

Elucidar si el sabio recibía remuneración por sus clases nos interesa porque, de ser así, estaríamos ante un nuevo factor tan determinante en su trabajo intelectual como su asociación con los poderes terrenal y espiritual. Y, de hecho, creemos razonable admitir que las clases sí eran remuneradas.

Benaboud (1984, p. 25), sin embargo, piensa que no está todavía claro si los sabios de Taifas recibían recompensa material por su enseñanza. Otros tienen menos dudas al respecto y consideran que el *tadrīs* se ejercía como medio de ganar dinero en dicha época (Waraglī: 1986, pp. 104-5) y en la inmediata de Almorávides (Dandaš: 1986, p. 95).

La evidencia que nosotros podemos presentar en apoyo de esta tesis no es tan fuerte como desearíamos. Se trata de una frase algo ambigua que aparece en las *Masā'il* de Ibn al-Sīd, obra compuesta de las preguntas que a éste le dirigían distintas personas junto con las respuestas del maestro. El redactor de la colección de consultas ofrece tanto los razonamientos del sabio como el texto íntegro de aquéllas, que tienen forma de cartas, es decir, incluye fórmulas de saludo, laudatorias, etc. Pues bien, al final de una de tales preguntas (*Masā'il,* 53a), el anónimo discípulo dice dirigiéndose al sabio: «Bayyin lanā ŷamīʿa ḏālika ma'ŷūra». La última palabra, si es que no hace referencia a una recompensa moral, puede referirse al pago que el demandante hizo o haría efectivo a cambio de la iluminación de Ibn al-Sīd. Que ésta sea la interpretación correcta lo apoya, primero, el conocidísimo hecho de que

durante esta época —y en otras, claro— un producto intelectual susceptible de ser escrito, la casida, era vendido. Y, segundo, desde el punto de vista filológico, las palabras con que los biógrafos de Ibn Ṣāra al-Šantarīnī, uno de nuestros gramáticos, nos informan de que éste se ganó la vida como copista: «Nasaja l-kaṯīra *bi-l-uŷrah*» (Suyūṭī: *Bugya* II, p. 57).

7. El lingüista, animador en la corte

Pero eran más las labores que podían cumplir nuestros gramáticos. Sus biografías indican que era frecuente que estuvieran algún tiempo al amparo de un reyezuelo o notable. Sabemos así que al-Ma'mūm b. Ḏī l-Nūn tuvo en Toledo bajo su protección a Abū l-Faḍl al-Bagdādī, a quien había asignado un sueldo; el sevillano al-Muʿtamid tuvo en su órbita a Ḥuṣarī (488/1095) y a Bakrī; en la corte valenciana Ibn Bilāl al-Mursī (460/1068 ?) hizo de preceptor del ʿāmirí al-Muẓaffar ʿAbd al-Malik; en el reino de Granada, Gānim al-Majzūmī (470/1077) participaba en las tertulias *(maŷālis)* de Bādīs b. Ḥabūs, y al-Muʿtaṣim b. Ṣumādiḥ tuvo bajo sí, en Almería, a Bakrī, a Ibn Ujt Ganim (d. 524/1129) y a Abū Bakr al-Bayyāsī (siglo V/XI).

El mecenazgo de lingüistas por parte de poderosos viene de antiguo, como se sabe. Con todo, en muchas ocasiones la relación de los sabios con los gobernantes y notables no la establecían en su calidad de expertos en las *ʿulūm al-lisān,* sino como poetas laudatorios. Las fuentes primarias presentan a Ibn Ṣāra al-Šantarīnī recorriendo al-Andalus como panegirista, y poeta cortesano fue también Ibn al-Sīd. Hay sin embargo indicios bastantes para asegurar que el mecenazgo se ejerció también sobre las dotes y la labor como lingüistas de nuestros gramáticos. Las dedicatorias de los libros hablan en este sentido. Y está también el indudable interés que por el saber tuvieron algunos gobernantes de Taifas. Parece, de hecho, costumbre extendida en los estados islámicos sumar a la música y la poesía, la erudición lingüística y filológica como uno más de los ornatos de la corte. Para Oriente y en épocas anteriores a la que nos interesa hay muchas noticias que lo confirman. Una de ellas (Suyūṭī: *Bugya* I, p. 540) presenta a Sayf al-Dawla rodeado de lingüistas cuya sabiduría en léxico *(luga)* pone a prueba; uno de ellos, Niftawayhī (323/934) responde al reto y ello le vale un premio en metálico.

En ésta o semejantes anécdotas hay un aspecto que nos interesa: la competencia que entre sí establecían los sabios para defender su puesto de privilegio ante el notable, a lo cual se unía sin duda la necesidad de mantener el prestigio docente. Y nos interesa porque se halla asimismo en el ambiente de nuestros gramáticos, como lo demuestra cierto pasaje de *Masāʾil* (59a-60b) donde Ibn al-Sīd retrata vivamente las circunstancias a que nos referimos. La cosa fue que el sabio pacense valenciano asistió a la tertulia de un notable, donde se le consultó sobre cierto verso. El dio su respuesta, pero un rival lo contradijo. Más tarde, Ibn al-Sīd ve la necesidad de poner por escrito la argumentación probando que fue la suya y no la solución de su innombrado contrincante la adecuada, al tiempo que desafía a éste, ante el *wazīr* implicado, a que defienda su opinión. El texto da idea clara del ambiente de rivalidad en que debieron de trabajar nuestros gramáticos, y la importancia que para ellos podía tener la aprobación social y, en concreto, la de los notables. El disfavor de éstos tenía evidentemente que ser evitado. En razón del mecenazgo que ejercían y, en ocasiones también, porque podía terminar suponiendo un peligro real para

el sabio. Sabemos, por ejemplo, que el mismo Ibn al-Sīd tuvo que huir de Albarracín hacia Zaragoza para evitar la cólera del señor de aquélla. Y no es éste el único testimonio en este sentido que conocemos (12). He aquí, pues, otra de las razones que podían justificar los desplazamientos geográficos de nuestros gramáticos.

8. El sabio y la especialización

Benaboud (1984, pp. 19-20) ha dejado claro, refiriéndose a toda clase de sabios o literatos, cómo en al-Andalus de Taifas era común la noción de especialidad intelectual. Esto es posible confirmarlo también para los sabios de la palabra: en general, los gramáticos de la época fueron bien especialistas en las *ʿulūm al-lisān* con eventuales intereses secundarios en otros sectores del saber, o bien lo contrario. Pero, sin entrar en pormenores individuales, parece que podemos prescindir, para ellos, de la imagen del auténtico polígrafo. Veámoslo con cierto detalle.

Casi la mitad de nuestros gramáticos son registrados como especialistas en las ciencias de la palabra, una de ellas o varias, y nada más. Por el contrario, aproximadamente la otra mitad conjugaron las *ʿulūm al-lisān* con las *ʿulūm al-dīn,* recogiendo las fuentes especialistas tanto en unas como en otras. Sobre todo expertos en ciencias religiosas fueron por ejemplo Ibn al-ʿArabī (543/1148), Ibn ʿAṭiyya (541/1147 ?) e Ibn al-Ḥāŷŷ al-Garnāṭī (d. 540/1145). Y, como es lógico, son los «lectores» y recitadores coránicos quienes con más frecuencia combinan su especialidad con las lingüísticas. Es lo que ocurre por ejemplo con Šurayḥ (539/1144-5), de quien se dice que era el mayor conocedor de *qirāʾāt* de su época (Suyūṭī: *Bugya* 77, p. 228). El caso inverso, o sea, el del lingüista versado en ciencias coránicas, sobre todo *taŷwīd* o recitación y *qirāʾāt,* es asimismo usual. Tal ocurrió por ejemplo con el *uṣūlī* Ibn Bāqī al-Saraqusṭī (538/1143 ?) o el propio Ibn al-Sīd.

Este último sabio entra también, como filósofo aficionado, en la categoría, mucho más escasa, de gramáticos de la época con conocimientos en ciencias no relacionadas con las Escrituras. Hay que recordar, en el mismo sentido, uno de los pocos casos en que los sabios de la palabra son presentados como expertos en *ansāb* y *ajbār,* es decir, genealogías y tradiciones históricas: el de Jaṭṭāb b. Yūsuf b. Hilāl (d. 450/1058). Si bien es evidente que las mencionadas disciplinas forman parte del bagaje usual del filólogo musulmán, debe observarse que se convierten en auténtica segunda especialidad entre los lingüistas-historiadores de la época, principalmente Bakrī, Ibn Aṣbag al-Qurṭubī (516/1122) e Ibn Abī l-Jiṣāl (540/1146).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FUENTES PRIMARIAS

ḌABBĪ B. *MULTAMIS:* Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. Yaḥyà b. Aḥmad al-Ḍabbī. *Bugyat al-multamis fi taʾrij riŷāl al-Andalus,* ed. F. Codera y J. Ribera, Madrid, 1884.

IBN AL-ABBĀR *MUQTAḌAB:* Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Abī Bakr b. al-Abbār al-Quḍaʿī, *Al-Muqtaḍab min Kitāb Tuḥfat al-qādim,* ed. I. al-Ibyārī, Al-Qāhira, 1957.

(12) Vid. SUYŪṬĪ: *Bugya* I, p. 117.

IBN AL-ABBĀR *MUʿŶAM: Al-Muʿŷam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī ʿAlī al-Ṣadafī,* ed. F. Codera y Zaydín, Madrid, 1886.

IBN AL-ABBĀR *TAKMILA: Kitāb al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila,* ed. F. Codera y Zaydín, Madrid, 1886-9.

IBN BAŠKWĀR *ṢILA:* Abū l-Qāsim Jalaf b. ʿAbd al-Malik b. Baškwāl, *Kitāb al-Ṣila,* Al-Qāhira, 1966.

IBN DIḤYA *MUṬRIB:* Abū l-Jaṭṭāb ʿUmar b. Ḥasan b. Diḥya, *Al-Muṭrib min aš'ār al-Magrib,* ed. I. al-Ibyārī, Ḥ. ʿAbd al-Maŷŷīd, A.A. Badawī y Ṭ. Ḥusayn, Al-Qāhira, 1955.

IBN FARḤŪN *DIBĀŶ:* Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ʿAlī b. Muḥammad b. Farḥūn al-Yaʿmurī al-Madanī, *Kitāb al-Dībāŷ al-muḏahhab fī maʿrifat aʿyān ʿulamā' al-maḏhab,* Miṣr 1351h.

IBN Al-ʿIMĀD *ŠAḎARĀT:* Abū l-Fatḥ ʿAbd al-Ḥayy b. al-ʿImād al-Ḥanbalī, *Saḏarāt al-ḏahab fī ajbār man ḏahab,* Bayrūt s.d.

IBN JALLIKĀN *WAFAYĀT:* Abū l-ʿAbbās Šams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr b. Jallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā «abnā» al-zamān,* ed. I. ʿAbbās, Bayrūt s.d.

IBN SAʿĪ *MUGRIB:* ʿAlī b. Mūsà b. Saʿīd, *Al-Mugrib fī ḥulà l-Magrib,* ed. Š. Ḍayf, Al-Qāhira, 1953.

IBN AL-SARRĀŶ *UṢŪL:* Abū Bakr Muḥammad b. Sahl b. al-Sarrāŷ al-Naḥwī al-Bagdādī, *Al-Uṣūl fī l-naḥw,* ed. ʿA.Ḥ. al-Fatlī, Bayrūt, 1985.

IBN AL-SĪD *MASĀ'IL:* Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd al-Baṭalyawsī, *Kitāb al-Masā'il wa-l-aŷwiba,* Ms. Escorial: núm. 1518, Derenbourg.

IBN AL-ŶAZARĪ *GĀYA:* Sams al-Dīn Abū l-Jayr Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ŷazarī, *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* ed. G. Bergstrasser y O. Pretzl, Miṣr, 1932.

MAQQARĪ *AZHĀR:* Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī al-Tilimsānī, *Azhār al-riyāḍ fī ajbār al-qāḍī ʿIyāḍ,* ed. M. al-Saqqā, I. al-Ibyārī y ʿA.Ḥ. Šalabī, Al-Qāhira, 1939-42.

MAQQARĪ *NAFḤ: Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb,* ed. I. ʿAbbās, Bayrūt, 1968.

QIFṬĪ *INBĀH:* Ŷamāl al-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāt ʿalà anbah al-ruwāt,* ed. M.A.F. Ibrāhīm, Al-Qāhira, 1950-73.

SILAFĪ *AJBĀR:* Abū Ṭāhir Aḥmad b. Muḥammad al-Silafī, *Ajbār watarāŷim andalusiyya mustajraŷa min Muʿŷam al-safar,* selec. y ed. I. ʿAbbās, Bayrūt, 1979.

SUYŪṬĪ *BUGYA:* Ŷalāl al-Dīn Abū l-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān b. al-Kamāl al-Suyūṭī, *Bugyat al-wuʿāt fī ṭabaqāt al-lugawiyyīn wa-l-nuḥāt,* ed. M.A.F. Ibrāhīm, Bayrūt, 1979 (2.ª impr.).

SUYŪṬĪ *ITQĀN: Al-Itqān fī ʿulūm al-Qur'ān,* ed. A.S. ʿAlī, Al-Qāhira, 1951.

ṮAʿĀLIBĪ *FIQH:* Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ismāʿīl al-Ṯaʿālibī al-Nīsābūrī, *Fiqh al-luga,* ed. M. al-Saqqā, I. al-Ibyārī, ʿA.Ḥ. Šalabī, S.L., 1972.

ṬABARSĪ *TAFSĪR:* Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Maŷmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān,* Qom, 1333-56 h.

ŶĀQŪT *MUʿŶAM:* Šihāb al-Dīn Abū ʿAbd Allāh al-Ḥamawī al-Rūmī al-Bagdādī, *Muʿŷam al-buldān,* Bayrūt, s.d.

ZARKAŠĪ *BURHĀN:* Badr al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Zarkasšī, *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qur'ān,* ed. M.A.F. Ibrāhīm, Bayrūt, 1980 (3.ª ed.).

2. FUENTES SECUNDARIAS

ABŪ ŶANĀḤ, S.: «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī. Ḥayātuh. Minhayuh fī l-naḥw wa-l-luga. Šiʿruh», *Mawrid* 6/1 (1977), 79-116.

ARNALDEZ, R.: *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane,* París, 1956. (Reimpresión: París, 1981).

ASÍN PALACIOS, M.: *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* Madrid, 1927-32. (Reimpresión: Madrid, 1984).

ASÍN PALACIOS: «El origen del lenguaje y problemas conexos en Algacel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm», *Al-Andalus* IV (1939), 253-81.

AL-BANNĀ, M.I.: *Abū l-Ḥusayn b. al-Ṭarāwa wa-āṯāruh fī l-naḥw (438-528 h.),* Tūnis, 1980.

BENABOUD, M.: «Tendances économiques dans al-Andalus durant la période des états-Taifas», *Bulletin Economique et Social du Maroc* 151-2 (1983), 5-34.

BENABOUD, M.: «El papel político de los *ʿulamā,* en al-Andalus durante el período de las taifas», *Cuadernos de Historia del Islam* (1984), 7-52.

BLACHÈRE, R.: «Les savants iraquiens et leurs informateurs bédouins aux IIe-IVe siècles de l'hégire», *Mélanges offerts à William Marcais,* París, 1950, 37-48.

BROCKELMANN, C.: *Deschichte der arabischen Litteratur,* Leiden, 1937-49.

CABANELAS RODRÍGUEZ, D.: *Ibn Sīda de Murcia. El mayor lexicógrafo de al-Andalus,* Granada, 1966.

CARTER, M.G.: Reseña de M.H. Bakalla, *Ibn Jinni, an Early Muslim Phonetitian: An interpretative study of his life and contribution to linguistics, London-Taipei,* 1982, *Historiographia Linguistica X* (1983), 103-11.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII. 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe,* Madrid, 1981.

DANDŠ, ʿA, ʿA, L.: «Maʿāhid al-ʿilm wa-l-taʿlīm bi-l-Andalus fī ʿahd al-murābiṭīm», *Daʿwat al-Ḥaqq* 259 (1986), 92-9.

AL-DĀYA, M.R.: *Taʾrīj al-naqd al-adabī fī l-Andalus,* Bayrūt, 1968.

ḌAYF, Š.: *Al-Madaris al-naḥawiyya,* Al-Qāhira, 1968.

DOMINGUES, J.D.G.: «Filólogos luso-árabes», *Boletim de Filologia* XVII (1958), 184-92.

DOMINGUES, J.D.G.: «Aspectos da cultura luso-árabe», *Actas do IV Congreso de Estudos Arabes e Islamicos (Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembre de 1968),* Leiden, 1971, 235-52.

EPALZA, M. de: «Notas sobre el lingüista Ibn Sídah y la historia de Denia y su región en el siglo XI», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos XXXIII* (1981), 161-72.

FLEISCH, H.: «Esquisse d'un historique de la grammaire arabe», *Arabica* IV (1957), 1-22.

AL-ḤAMZĀWĪ, M.R.: *Min qaḍāyā l-muʿŷam al-ʿarabī qadīman wa-ḥadīṯā (2.ª ed.), Bayrūt, 1986.*

KAḤḤĀLA, ʿU.R.: Muʿŷam al-muʾallifin: Taräŷim muṣanninfi l-kutub al-ʿarabiyya, Dimašq, 1957.

KHALIS, S.: *La vie littéraire à Seville au XIe siècle,* Alger, 1966.

LANGHADE, J.: «Mentalité grammairienne et mentalité logicienne au IVe siécle», *Zeitschrift fur arabische Linguistik,* 15 (1985), 104-17.

MAKKĪ, M.ʿA.: *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe,* Madrid, 1968.

MUṬLAQ, A.Ḥ.: *Al-Ḥaraka al-lugawiyya fī l-Andalus mundu l-fatḥ al-ʿarabī ḥattà nihāyat ʿaṣr mulūk al-Ṭawāʾif,* Ṣayda-Bayrūt, 1967.

PÉRÈS, H.: *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle. Ses aspects généraux, ses pincipaux thémes et sa valeur documentaire,* París, 1953 (2.ª ed.).

PÉRÈS, H.: «les éléments ethniques de l'Espagne musulmane et la langue arabe, au Ve/Xe siècle», *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provencal,* París, 1962, 717-31.

AL-ṬAYYĀR, R.ʿA.Ŷ.: *Al-Dirāsāt al-lugawiyya fi l-Andalus mundu maṭlaʿ al-qarn al-sādis al-hiŷrī ḥattà muntaṣaf al-qarn al-sābiʿ al-hiŷrī ʿAṣr al-Murābiṭīn wa-l-Muwaḥiddīn,* Bagdād, 1980.

TRABULSI, A.: *La critique poétique des Arabes: Jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle de J.C.),* Damas, 1955.

TROUPEAU, G.: «La grammaire à Bagdâd du IXe au XIIIe siècle», *Arabica* IX (1962), 397-405.

VERSTEEGH, C.H.M.: *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking,* Leiden, 1977.

AL-WADGĪRĪ, ʿA.ʿA.: *Al-Muʿŷam al-ʿarabī bi l-Andalus,* Al-Ribāṭ, 1984.

AL-WARAGLĪ, H.: «Ibn Ṣāra al-Šantarīnī», *Daʿwat al-Ḥaqq* 259 (1986), 99-107.

WASSERSTEIN, D.: *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and society in Islamic Spain, 1.002-1.006,* Princenton, 1985.

AL-ZIRIKLĪ, J.D.: *Al-Aʿlām: Qāmūs tarāŷim li-ašhar al-riŷāl wa-l-nisā' min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn,* Bayrūt, 1969 (3.ª reimpresión).

DOS CUENTOS ÁRABES MEDIEVALES EN LA LITERATURA HISPÁNICA: «EL VIEJO CELOSO» Y EL «ATERRIZAJE SIN COLA»

Por
MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

La trayectoria de los cuentos populares —de los *folk-teil*— suele ser sorprendente, ya que viajan a través del tiempo y las culturas, cambiando de ropajes y de lengua, pero conservando su estructura, que encierra un valor universal. Una de las grandes aportaciones de la literatura árabe a la universal ha sido, precisamente, el ser transmisora de estos cuentos populares, a algunos de los cuales ha teñido para siempre de su propia cultura. Vamos a ver en estas páginas la historia de dos cuentos árabes —al menos fue en esta lengua donde se contaron literariamente por primera vez— que aparecen y desaparecen en muy diversos lugares de la literatura hispánica, desde Cervantes a un cuento popular valenciano.

El primero es la explicación de un refrán o *maṯal* y debió nacer durante los primeros siglos del Islam en el ambiente de los logógrafos de Cufa y Basora, pues corresponde por estructura (relato etiológico), escenario (época pre-islámica) y personajes (Luqmān, los amalecitas) a esta época (1).

El cuento nos da la explicación del proverbio que dice: «No ha pecado sino con el pecado de Ṣaḥar» y parece aplicarse a las personas que han sido castigadas sin ninguna culpa. El proverbio y su historia etiológica se halla recogido por As-Sarrāŷ (s. XI) en su libro de historias de amor y enamorados *Lizas de los amantes* (2). El protagonista del cuento es Luqmān ibn ʿĀd, el legendario sabio longevo de época pre-islámica que aparece en una azora del Alcorán (XXXI), pero su protagonismo en esta ocasión le viene debido a su longevidad exclusivamente y no por su sabiduría de la que da pocas muestras. La historia es como sigue:

(1) R. SELLHEIM: «Mathal», *Encyclopédie de l'Islam,* 6, 1989, p. 807.
(2) *MAṢĀRIʿ AL-ʿUŠŠĀQ,* Beirut, 1958, I, 76-77.

Luqmān Ibn ʿĀd Ibn ʿĀdiya, el que vivió como siete cuervos, era desgraciado con las mujeres, pues cada vez que se casaba, su mujer le traicionaba. Por ello decidió casarse con una muchachita muy joven que no conocía a los hombres y construir una casa, cavándola en la ladera de una montaña. Puso una escala con una cadena por la que subía y bajaba, y cuando salía levantaba la cadena.

Sucedió que uno de los amalecitas o gigantes vio a la joven esposa, se enamoró de ella y acudió a sus hermanos diciéndoles: «Por Dios, tengo una empresa que es imposible». Le preguntaron de qué se trataba y les dijo que se había enamorado de la mujer de Luqmān. Sus hermanos le preguntaron entonces qué treta podían usar, y el joven les dijo: «Reunid vuestas espadas, me ponéis entre ellas, formando un gran haz, se lo lleváis a Luqmān y le decís: Nos vamos de viaje y queremos confiarte nuestras espadas hasta que volvamos tal día». Así lo hicieron y Luqmān puso las espadas en un rincón de su casa.

Cuando Luqmān se ausentó, el joven salió de su escondite, y aunque la esposa huyó de él al principio, terminó en sus brazos. Cuando ella oía que Luqmān volvía, le escondía entre las espadas hasta que pasaron los días y los amalecitas volvieron a buscar sus espadas y se las llevaron.

Pero Luqmān levantó la cabeza, vio un escupitajo en el techo y le preguntó a su mujer: «¿Quién ha hecho eso?» y ella contestó: «Yo». Y Luqmān le ordenó: «¡Escupe!». Lo hizo y su escupitajo no llegó al techo, por lo que Luqmān dijo: «¡Oh desgracia! Las espadas me han engañado» y arrojó a su mujer desde lo alto del monte, y quedó hecha pedazos.

Bajaba Luqmān aún iracundo de la montaña cuando se encontró con su hija Ṣaḥar que le increpó diciendo: «¡Oh desgraciado! ¿Qué has hecho?» y su padre dijo: «Tú también eres mujer» y le cortó la cabeza. Por eso dice el proverbio árabe: «No ha pecado sino con el pecado de Ṣaḥar».

Este cuento se conserva de forma oral en Marruecos, o al menos se conservaba en el primer cuarto del siglo XX cuando lo escuchó Angel González Palencia (3). La estructura es la misma aunque las circunstancias han cambiado: se ha vuelto un cuento urbano, dejando atrás el mundo pre-islámico con sus viviendas rupestres y sus gigantes:

Un viejo rico, desengañado de las mujeres, se casa con una niña y la encierra en su casa a cal y canto. Un joven se entera de su existencia y por medio de una alcahueta se introduce en la casa dentro de un baúl, y se produce el adulterio. El anciano perdona a su joven esposa pero enloquece y la muchacha, tras dilapidar la fortuna del marido, termina pidiendo limosna.

Angel González Palencia no conocía el cuento árabe de Luqmān, pero sí relacionó el cuento marroquí con la novela ejemplar de Cervantes «El celoso extremeño» que tiene la misma estructura argumental. La recordaremos brevemente:

Un viejo indiano, desengañado de las mujeres, se casa con una jovencita a la que encierra en su casa con toda la servidumbre, compuesta de mujeres excepto un viejo portero negro. Un joven sabe de su existencia y engañando al portero entra en la casa.

El adulterio se consuma en la primera versión de la novela, concretamente en el ma-

(3) A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Un cuento popular marroquí y "El celoso extremeño" de Cervantes», *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1924, I, 417-423.

> nuscrito de Porras de la Cámara, pero en la edición de 1613 el adulterio es sólo aparente.
>
> El anciano engañado perdona a su esposa, pero muere de disgusto y la joven se encierra en un convento.

El cuento marroquí y la novela de Cervantes son menos misóginas que el relato de Luqmān. La razón es que la ligereza de la joven esposa se justifica por un hecho que debe aparecer en el cuento marroquí y que González Palencia elude bajo el comentario de que hay «detalles obscenos». Cervantes también lo conocería: la ancianidad del protagonista llevaba aparejada su impotencia.

Aunque es posible que Cervantes escuchase el cuento en el Norte de Africa, durante su cautividad, también es posible que el relato árabe tuviese una vida propia en la Península Ibérica, como herencia de al-Andalus. Porque de nuevo surge la estructura argumental en una de las novelas de María de Zayas y Sotomayor, en *El prevenido, engañado* (4):

> Fadrique, desengañado de las mujeres y para prevenirse, se casa con Gracia, jovencísima y boba doncella que no había salido nunca del convento donde había sido llevada a los cuatro años. Tras la celebración del matriminio, Fadrique dice a su esposa que la vida de casados consiste en que ella vestida con armadura vele mientras él duerme. Gracia se lo cree y la vela nocturna hace que durante el día duerma sin que tenga ocasión de hacer otra cosa. Más en una ausencia del marido, un galán descubre su existencia, consigue entrar en la casa por medio de las tercerías de una vecina y allí enseña a la inguenua Gracia lo que es en realidad la vida de casados. Cuando regresa Fadrique, su mujer le dice que prefiere la otra forma que ha aprendido de estar casada con el otro marido. Fadrique calla para evitar mayores males y muere a los pocos años y Gracia termina en un convento.

La figura del marido desengañado y celoso que aisla a su joven e inexperta esposa es semejante a la de los otros relatos, con el elemento explícito de la no consumación del matrimonio que, como hemos dicho antes, justifica la acción de la esposa. La transformación de la cueva o casa aislada en una armadura implicaría una reelaboración emblemática típica del barroco en el que está inmersa María de Zayas.

El relato sigue fascinando a los escritores españoles y vuelve a surgir con todos sus elementos explicitados en el siglo XX, y esta vez directamente tomado del cuento marroquí: el viejo celoso e impotente, casado con una niña inocente. Surge de nuevo en *La pared de la tela de araña* de Tomás Borrás.

Tomás Borrás (Madrid, 1891-1976) fue corresponsal del periódico *El sol* en la guerra hispano-marroquí durante el año 1920 y sin duda alguna se enamoró de Marruecos, en general, y de Tetuán, en particular. Fruto de esta estancia y de este enamoramiento fue la novela mencionada, escrita en Tetuán-Xauén en el mismo 1920. El escritor tiene una mentalidad colonial, con evidente antipatía hacia los moros montañeses que combatían al ejército español, pero con verdadera admiración hacia la civilización árabe del Marruecos urbano. Tomás Borrás debió escuchar el cuento marroquí, que también había oído y recogido Angel González Palencia, y lo utilizó como argumento de la novela:

---

(4) MARÍA DE ZAYAS: *Novelas completas*. Ed. María Martínez del Portal, Madrid, 1973.

Ésta se inicia en Tetuán, donde un anciano se enamora de una chiquilla vecina suya que entrevé por casualidad y se casa con ella, aunque su anciana esposa le abandona indignada. La jovencita vive en la reclusión habitual de las mujeres árabes urbanas y había sido feliz en la opulenta casa de su anciano marido, si no fuera porque éste jamás consuma el matrimonio. Un joven zanquilargo del zoco descubre el problema y con la tercería de una esclavita negra, seduce a la esposa, haciéndose pasar por el marido. La frialdad de éste después de la engañosa noche de amor, irrita a la joven que se burla de su marido que termina maltratándola, con lo que pide el divorcio. El anciano esposo cae en una melancolía enfermiza, como en el cuento popular y en Cervantes. La jovencita es raptada por orden de la antigua esposa para ser dedicada a la prostitución.

El argumento es evidentemente el mismo del cuento marroquí escuchado por Angel González Palencia por las mismas fechas y el que fue fuente de Cervantes en «El celoso extremeño», aunque Tomás Borrás utiliza una técnica de «aplazamiento» para llegar al desenlace, por medio de la búsqueda de la joven raptada por las montañas del Rif, búsqueda que lleva a cabo el propio autor por encargo del anciano y que le sirve para describir Xauén y las guarniciones españolas en el Rif, con un retrato muy poco amable de la comunidad judía y de los rifeños. Tras este aplazamiento llega el desenlace: la joven, tatuada como bailarina-prostituta, es repudiada por su padre y ella rechaza, a su vez, a su ex-marido, deseosa de ir a Tánger como bailarina. El anciano muere de melancolía.

No lo es menos sorprendente el recorrido del otro cuento del que vamos a hablar. Fue ya estudiado por Elías Terés y es una anécdota que se le atribuye al poeta, astrónomo e inventor del siglo IX, ʿAbbās ibn Firnās (5) que en la Córdoba omeya, concretamente en la Ruṣāfa, intentó volar con un vestido de plumas y dos alas que se había fabricado como de pájaro. Consiguió mantenerse unos instantes en el aire, pero en el momento de tomar tierra no supo maniobrar y se dio un gran golpe, porque no se había puesto cola, que es lo que utilizan los pájaros para posarse (6).

Es evidente que el tema del hombre que intenta volar como los pájaros forma parte del folclore universal y tiene su mejor representante en la leyenda de Ícaro, pero el detalle del «aterrizaje sin cola» no aparece registrado en el resto de los cuentos folclóricos sobre los ícaros que en el mundo han sido. El vuelo de Ibn Firnās, es ya absolutamente folclórico, aunque atribuido a un personaje histórico, al que por sus muchos inventos cabía que también intentase volar. De hecho la historia de su vuelo no aparece en las fuentes más antiguas sobre el personaje. Es Ibn Saʿīd al-Magribī (s. XIII) quien primero menciona su vuelo como una interpretación literal de un verso de Muʾmin ibn Saʿīd, poeta contemporáneo de Ibn Firnās (7), que también podría interpretarse de una forma metáforica sobre la cortedad del vuelo intelectual de ʿAbbās ibn Firnās:

¡Quiso aventajar al grifo en su vuelo,
y sólo llevaba en su cuerpo las plumas
de un buitre viejo! (8).

(5) E. TERÉS: «ʿAbbās ibn Firnās», *Al-Andalus* 25 (1960), 239-249.
(6) TERÉS, *op. cit. supra,* p. 241.
(7) E. TERÉS: «Muʾnim ibn Saʿīd», *Al-Andalus* 25 (1960), 455-467.
(8) TERÉS: «Abbās ibn Firnās», *op. cit. supra,* p. 241.

Y de hecho el «aterrizaje sin cola» es un añadido de al-Maqqarī (s. XVII).

El cuento del «aterrizaje sin cola» aparece en la literatura española, tal vez a través de los moriscos, pero sin que realmente podamos probar una conexión literaria árabe.

Terés lo encontró en una «loa» de Agustín de Rojas (m. 1618) (9): nos interesa resaltar aquí, por lo que luego seguirá, que la historia contada en verso por Rojas sucede en Valencia, donde se describe una procesión que debe ser la del Corpus:

Entre todas estas cosas
me dijo: Sacan un águila
donde va metido un hombre,
con unas muy grandes alas.
La cual va haciendo camino
cuando la procesión pasa,
y juntamente con esto,
entre otras figuras, sacan
a dos ángeles vestidos,
muchachos de buenas caras,
con cabelleras muy rubias
y con sus alas doradas.

Un campesino, al ver el águila y los ángeles, decide también volar con dos alas fabricadas por él, y como ʿAbbās ibn Firnās se da un gran golpe que atribuye igualmente a no haberse puesto una cola:

Y que volara sin duda
si no llevara una falta;
y preguntado qué era
aquello que le faltaba,
le respondió que la cola,
que, a no faltarle, volara.

El cuento del «aterrizaje sin cola», proceda o no del cuento árabe, se encuentra en el folclore valenciano; Agustín de Rojas sitúa la acción del cuento en Valencia y aún se conserva en forma de dicho en estas tierras. Es el *Pardalot d'Alcoi, que quan anà a volar, li faltava la cua,* que se aplica a la gente con falta de previsión y que se explica como la historia de un campesino que quiso volar con unas alas hechas de cañizos y se dio también un buen golpe cuando se dio cuenta de que no llevaba cola.

Quienes dicen aún hoy la frase, no pueden imaginar que el primer pardillo que aterrizó sin cola fue un poeta árabe cortesano del siglo IX en el jardín real de la Rusafa de Córdoba. Es la sorprendente trayectoria del cuento popular.

(9) E. TERÉS: «Sobre el vuelo de ʿAbbās ibn Firnās», *Al-Andalus* 29 (1964), 364-369.

LOS VERSOS ADÉSPOTAS EN LA OBRA *AL-MUʿRIB ʿAN BAʿḌ ʿAŶĀʾIB AL-MAGRIB* DE ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ

Por
INGRID BEJARANO ESCANILLA*

Abū Ḥāmid al-Garnāṭī, autor andalusí del siglo XII (1), introduce en su tratado cosmográfico *al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaŷāʾib al-Magrib* (2) una serie de poemas, de fragmentos poéticos y de versos sueltos, que aparecen esparcidos a lo largo de la obra.

El autor utiliza sus versos no sólo para adornar su prosa sino también para ejemplificar sus exposiciones científicas o pseudocientíficas, así como para darles autoridad. Este recurso estilístico de la intercalación de versos (3) no es muy común entre los geógrafos y los cosmógrafos árabes medievales, sino que más bien fue practicado por lexicógrafos, gramáticos y narradores de cuentos (4).

Los versos intercalados por Abū Ḥāmid resultan de particular interés dado el contexto en el que aparecen y sirven de fuente de conocimiento de la tradición árarabe, desde la época preislámica hasta la ʿabbasī, sobre el concepto que tenían del universo, la configuración del mundo, el conocimiento de los astros y su influencia sobre los fenómenos atmosféricos, las épocas de lluvia y sequía, y el anuncio de las tormentas y del calor o del frío; sobre el régimen de los vientos, sobre la agricultura e incluso sobre la influencia de los fenómenos naturales en la suerte de los seres humanos.

---

*Universidad de Sevilla.

(1) Sobre la vida de este autor cf. INGRID BEJARANO ESCANILLA: *Abū Ḥāmid al-Garnāṭī: Estudio de su obra cosmográfica «al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaŷāʾib al-Magrib»* (Col.lecció Tesis Doctoral Microfixades nú. 175, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1987), pp. XI-XXV y notas correspondientes. Se trata de una edición crítica, con traducción y notas, precedida de una introducción. Las citaciones y referencias de esta obra están hechas por esta edición.

(2) Sobre la obra de este autor cf. I. BEJARANO ESCANILLA, op. cit. y en particular, pp. XXVII-LXIX y notas.

(3) Este recurso, poco frecuente en la literatura clásica greco-latina y en las literaturas románicas medievales, fue muy utilizado por los árabes.

(4) Por ejemplo: *Las Mil y Una Noches;* y en general el género *Adab;* los *Kutub al-Anwāʾ*, etc.

Cuando nos dispusimos a editar el manuscrito y a estudiarlo nos encontramos con algunas dificultades en lo que se refiere al componente poético del tratado:

- La lectura de los versos era a veces no muy fácil ya que el copista del manuscrito, sin duda, no tenía la misma erudición que Abū Ḥāmid y, al no conocer o no recordar bien la mayoría de los versos, optó por copiarlos con mano poco decidida, en general con mala caligrafía y ciertos errores.

- La interpretación y la traducción de los versos resultaba también dificultosa, debido precisamente a que en ocasiones aparecían bastante corrompidos y a que a pesar de que algunos de ellos los recogían también otros autores: los lexicógrafos, gramáticos y científicos árabes (5), sus versiones y los comentarios que sobre dichos versos escribieron son a veces escasos y escuetos; y otras veces, los versos se citan por un motivo muy alejado al interés científico que pueden tener estos versos.

En el manuscrito aparecen ochenta y seis pasajes poéticos; los hemos enumerado correlativamente en nuestra edición (6), algunos son bastantes largos (ca. 40 versos), otros más breves (3, 4 ó 5 versos) y finalmente existen un gran número de versos aislados de los que en algunas pocas ocasiones aparece un solo hemistiquio.

Los fragmentos poéticos están filiados en el manuscrito en un número de treinta y nueve, y cuarenta y siete son adéspotas. Los fragmentos adéspotas del tratado pueden agruparse en tres categorías distintas: los fragmentos que son adéspotas en el manuscrito, pero que en otras obras aparecen atribuidos; los fragmentos que son adéspotas en el manuscrito y también adéspotas en otras obras, y los fragmentos adéspotas en el manuscrito y que no aparecen citados en otras obras.

A) Fragmentos adéspotas en el manuscrito, pero que en otras obras aparecen atribuidos

A este tipo de versos pertenecen dos fragmentos, ambos incluidos en el mismo capítulo (7) y citados también por otros dos autores árabes (8), quienes atribuyen el primer verso al poeta preislámico Ŷīrān al-ʿAwd (9) y el segundo verso al poeta también preislámico Aswad b. Yaʿfūr al-Nahšalī (10). Un tercer autor que también cita el verso; lo hace como Abū Ḥāmid sin atribución de autor (11). Un tercer fragmento de este tipo aparece en otro capítulo del tratado y también lo citan dos autores

---

(5) Muchos de los versos aparecen recogidos en las obras de otros autores que ya mencionaremos más adelante.

(6) Como los fragmentos poéticos aparecen esparcidos aquí y allá a lo largo de la obra de Abū Ḥāmid, para su edición y su estudio creímos conveniente numerarlos por orden de aparición en el tratado.

(7) Son los fragmentos 49 y 50. Se trata de dos versos, uno en metro *basīṭ*, rima *lu* y otro en metro *ṭawīl*, rima *di*, ambos incluidos en el capítulo 33 de *al-Muʿrib* titulado: *Capítulo que trata de las constelaciones que van del Oriente al Occidente como Mansiones del Sol y de la Luna*, cf. *al-Muʿrib*, pp. 141-142 y notas.

(8) Los otros dos autores que también recogen los poemas son IBN QUTAYBA, *Kitāb al-Anwāʾ Fī Mawāsim al-ʿarab* (ed. Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, Hydarabad 1918), 2 vols., t. I, pp. 193 y 312 (n.º 49) y t. II, p. 348 (n.º 50).

(9) Cf. ŶĪRĀN AL-ʿAWD (m. ca. 600 J.C.): *Dīwān Ŷīrān al-ʿAwd* (Dar al-Kutub al-miṣriyya, El Cairo, s.f.), pp. 55, verso 1; al-Nahšalī murió también ca. 600 J.C.

(10) IBN MANẒŪR: *Līsān al-ʿarab al-muḥīṭ* (ed. Yūsuf Jayyāṭ y Nadīm Marʿašalī, Beirut, s.f.), 3 vols. + apénd. s.v. ' نجم '.

(11) Se trata del fragmento 63; un verso en metro *wāfir* y rima *bā* incluido en el capítulo 37 de *al-Muʿrib* titulado: *Capítulo de los vientos que sirven de orientación para determinar la alquibla*. Cf. *al-Muʿrib*, pp. 172 y notas. Cf. IBN QUTAYBA, p. 165 y AL-MARZŪQĪ, p. 342.

más, uno de ellos atribuye el verso en una de sus obras, mientras que en la otra lo presenta, como Abū Ḥāmid, anónimo. El verso lo atribuye ese autor al poeta Abū Jirāš al-Huddalī (12), lo que coincidiría con la información de Abū Ḥāmid que atribuye el verso a un poeta de la tribu de Huḏayl.

Curiosamente, los tres pasajes poéticos mencionados están recogidos en las mismas obras.

B) Fragmentos adéspotas en el manuscrito y también adéspotas en otras obras

Los versos de este tipo que figuran en el tratado son los siguientes: Dos fragmentos sobre la leyenda de la Ciudad de Cobre (13); ambos pertenecen al segundo capítulo y, según Abū Ḥāmid, los versos formaban parte de un poema muy largo que éste le envió a Jwarizm Šāh (14). El cosmógrafo al-Qawzīnī también los recoge en su obra (15). Dos fragmentos acerca de la intercalación de los días intercalares *(al-nasīʾ)* y sobre su abolición en el Islam, respectivamente. Ambos están incluidos en el capítulo 11 del tratado y también los menciona al-Bīrūnī (16). Aparecen otros cuatro fragmentos bastante defectuosos en el manuscrito: sobre el *qalmas,* sobre el *nasīʾ* (dos fragmentos) y sobre los nombres de los días del *nasīʾ*. Todos pertenecen al capítulo 13 del tratado, y como los anteriores fragmentos también los menciona al-Bīrūnī (17). Existen otros fragmentos (catorce), todos ellos relacionados con la astronomía. Uno de ellos se refiere a la conjunción de al-Ṯurayyā (las Pléyades) con la Luna. Este verso, incluido en el capítulo 14, es el único verso de los que no están en metro *raŷaz* en este capítulo que no está filiado; también lo menciona Ibn Qutayba (18). Dos fragmentos de este grupo, sobre Suhayl (Canopo), pertenecen al capítulo 32 dedicado a este astro. El primero lo recogen al-Ŷāhiẓ y al-Marzūqī; y es del poeta Ŷīrān al-ʿAwd. El segundo lo menciona Ibn Manẓūr y es del poeta al-Mutalammis (19). Los restantes fragmentos pertenecen todos al capítulo 33 del tratado, uno de los más largos, dedicado a las constelaciones. Uno, sobre los *an-*

---

(12) Los editores de la obra de IBN QUTAYBA dicen en una nota que éste en otra obra suya, el *Kitāb al-Maʿānī*, atribuye el verso al poeta Abū Jirāš al-Huḏali (Juwaylid b. Murra, m. ca. 15 H./636 J.C.).

(13) Son los fragmentos 2 y 3 ambos pertenecientes al capítulo dos del tratado que habla de las ciudades. El n.º 2 son tres versos en metro *ṭawīl,* rima *tihí* y el n.º 3 son cinco versos con el mismo metro y la misma rima (pertenecen a un mismo poema). Cf. *al-Muʿrib*, pp. 12 y 13 y notas.

(14) Sobre este personaje (ʿAlà al-Dawla) cf. C. DUBLER: *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurosiáticas* (Madrid, 1943), pp. 276-277.

(15) AL-QAZWĪNĪ: *Aṯār al-bilād wa aḫbār al-ʿibād* (Dār Ṣādir, Beirut, 1960), p. 562.

(16) Son los fragmentos 5 y 9 pertenecientes al capítulo 11 titulado: *Capítulo sobre el saber de los días del año.* El primero es un verso en metro *ṭawīl,* rima *mu* y el segundo es un verso en metro *ṭawīl,* rima *mi. al-Muʿrib,* pp. 52-53 y notas; cf. AL-BĪRUNĪ: *al-Aṯār al-Bāqiya ʿani-l-qurūn al-ŷāliya. Chronologie der Orientalischer Völker von Albêrunî* (ed. C. Sachau, Leipzig, 1923), p. 62 y 12 respectivamente.

(17) Son cuatro fragmentos en metro *raŷaz:* números 12, 13 y 14 de tres versos en uno y de rima *sā, nah* y *āl* respectivamente. El n.º 15 está formado por 9 versos y es de rima variada. Pertenecen al capítulo 13 titulado: *Capítulo sobre la denominación de los días de los meses.* Cf. *al-Muʿrib,* p. 65 y notas, y AL-BĪRUNĪ, pp. 12 y 256.

(18) Es el fragmento 25 perteneciente al capítulo titulado: *División del año en estaciones.* Se trata de un verso en metro *wāfir,* rima *fu. Al-Muʿrib,* p. 80 y nota corresponciente e Ibn Qutayba, p. 87.

(19) Son los fragmentos 29 y 30, cada uno de un verso; el primer verso en metro *ṭawīl,* rima *fu* y el segundo verso en metro *basīṭ,* rima *su. Al-Muʿrib,* p. 117 y notas. Para el primer verso, cf. AL-ŶAHIẒ: *kitāb al-Hayawān* (ed. ʿAbd al-Salām Hārūn, El Cairo, 1938-1943), 7 vols., t. III, p. 52 y t. IV, p. 598; AL-MARZUQĪ: t. II, p. 321 y 381; y nota 9 de este estudio. Para el segundo verso cf. IBN MANZUR: x.v. ' مرض '. El poeta al-Mutalamis murió ca. 580 J.C. Cf. L. SHEIKHO: *Šuʿarāʾ al-Naṣrāniyya qabla al-Islām* (Beirut, 1967), p. 333.

wā', concretamente sobre el *naw'* de al-Mirzam (Mirzam al-ʿAbūr: *β Canis Majoris*), lo citan también Ibn Qutayba y al-Marzūqī; otro, sobre al-Ŷabha (10.ª Mansión Lunar) y al-Jurāt (*ζ* y *θ Leonis*), lo recogen los autores anteriores además de Ibn Manẓūr; otro tercero es citado por Ibn Qutayba y al-Bīrūnī. Sobre ʿUrš al-Simāt (*Alacel* y *Arcturus*) aparece un verso que menciona también Ibn Qutayba. Citan un verso sobre la decepción que causan las Banāt Naʿš *(Ursa Major)* porque no traen lluvia, además de Abū Ḥāmid, al-Bīrūnī, al-Marzūnī, Ibn Qutayba e Ibn Manẓūr. Acerca del buen augurio de los astros aparecen tres fragmentos recogidos también en las obras de al-Bīrūnī (el primero), de Ibn Qutayba y de al-Marzūqī (los versos segundo y tercero) y de Ibn al-Abbār (el tercero). Hay dos versos sobre las Nuŷum al-Aŷd (Las Mansiones Lunares, también llamadas al-Ribāṭāt), que mencionan cuatro autores: Ibn Qutayba (ambos fragmentos) y al-Marūqī, Ibn Manẓūr e Ibn Sīda (el segundo fragmento) (20).

En el capítulo 34 que trata de la alquibla y de cómo orientarse hacia la Meca con la ayuda de las Mansiones Lunares, aparece un fragmento poético que está en relación con el método expuesto por Abū Ḥāmid para determinar la alquibla por la visión de una determinada Mansión Lunar en una parte concreta del cielo. El fragmento pertenece a una urŷūza del poeta al-Ḥiṣnī y lo mencionan también Ibn Qutayba, al-Marzūqī e Ibn al-Abbār (21).

Existen tres fragmentos pertenecientes al capítulo 37 del tratado dedicado a la determinación de la alquibla con la ayuda de la dirección del soplo de los vientos. Dos versos son sobre el viento del Sur, el primero es del poeta Abū Aḥmad ʿUbayd b. ʿAbd Allāh b. Ṭāhir y lo menciona también al-Tīfāšī, y el segundo, asimismo sobre ese viento, lo recoge Ibn Qutayba. El tercero, sobre el viento del Oeste, lo menciona al-Bīrūnī (22).

---

(20) Son los fragmentos n.º 36: 1 verso en metro *ṭawīl,* rima *du;* cf. IBN QUTAYBA, p. 60 y AL-MARZŪQĪ, t. I, p. 43; n.º 41: 4 versos en metro *rayaz,* rima *ad,* cf. IBN QUTAYBA, p. 58, AL-MARZŪQĪ, t. I, p. 318 (los dos primeros versos en IBN MANẒŪR: s.v. ' نصرت '; ' كتد '; ' فصم ' y ' بال '; n.º 42: 1 verso en metro *rayaz,* rima *aʿ,* cf. IBN QUTAYBA, p. 61; AL-MARZŪQĪ, t. II, p. 236 (menciona tres versos de la urŷūza) e IBN AL-ABBAR: *al-Muʿŷam fi aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abīʿ Alī Assadafi ab Aben al-Abbar* (ed. Francisco Codera y Zaydín, Madrid, 1985); n.º 43: 1 verso en metro *ṭawīl,* rima *lā;* cf. IBN QUTAYBA, p. 61 (ofrece una versión algo diferente) y al-Bīrūnī, p. 337; n.º 44: 1 verso en metro *basiṭ,* rima *lu,* cf. IBN QUTAYBA, p. 63; n.º 46: 1 verso en metro *wāfir,* rima *mi,* cf. AL-BĪRŪNĪ, p. 243; AL-MARZŪQĪ, t. II, p. 372; IBN QUTAYBA, p. 147 e IBN MANẒŪR, s.v. ' صرح '; n.º 48: 1 verso en metro *rayaz,* rima *ad* (que Abū Ḥamid presenta como un fragmento de *saŷʿ*); n.º 51: 1 verso en metro *ṭawīl,* rima *dī;* cf. IBN QUTAYBA, p. 71 y AL-MARZŪQĪ, t. I, p. 193 y 312 y t. II, p. 348; n.º 52: 2 versos (no un verso, como dice Abū Ḥāmid) en metro *rayaz,* rima *ʿa,* cf. IBN QUTAYBA, p. 75; AL-MARZŪQĪ, pp. 132-133 y t. II, p. 237 respectivamente; cf. nota al poema 38; n.º 56: 1 verso en metro *ṭawil,* rima *bā;* n.º 57: 2 versos en metro *ṭawil,* rima *ri;* cf. IBN QUTAYBA, p. 5 (ambos fragmentos); AL-MARZUQI, t. I, p. 185; IBN MANẒŪR, s.v. ' هوى ' y ' نفض ' e IBN SIDA: *al-Muŷaṣṣaṣ* (ed. Bulāq, El Cairo, 1898), 9 vols., t. IX, p. 9 y t. XIV, p. 236 (únicamente el segundo fragmento).

(21) Son tres versos, en metro *rayaz,* rima *aʿ* que están incluidos en un capítulo titulado: *Capítulo de cómo orientarse según lo que hemos explicado acerca de las Mansiones Lunares sobre la alquibla;* cf. *al-Muʿrib,* p. 162 y notas; IBN QUTAYBA, p. 33; AL-MARZĪ, t. II, p. 237 (versos 2 y 3) e IBN AL-ABBAR, p. 133. Es un fragmento de una urŷūza de al-Ḥiṣnī; véanse notas a fragmentos 38 y 52.

(22) Son tres fragmentos incluidos en el capítulo titulado: *Capítulo de los vientos que sirven de orientación para determinar la alquibla.* El n.º 62 son dos versos en metro *wāfir,* rima *lī;* n.º 65: 1 verso en metro *ṭawil,* rima *bu;* n.º 76: 1 verso en metro *wāfir,* rima *nā.* Cf. al-Muʿrib, pp. 171-181 y notas; AL-TĪFĀŠĪ: *Surūr al-nafs fi madārik al-ḥawwas al-jams* (ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, 1980), p. 264, que menciona el primer fragmento. El poeta al que se atribuyen los versos murió en 300 H./913 J.C.; IBN QUTAYBA, p. 167 (fragmento 65) y AL-BĪRŪNĪ, p. 255 (fragmento 76).

Por último, pertenecen a este grupo de fragmentos unos versos sobre Caín y Abel, que nuestro autor incluye en el capítulo 40 de su obra y que trata de la longitud de la tierra y de su anchura. El primero de los fragmentos lo recogen igualmente al-Ṭabarī, al-Malikī, Ibn al-Aṯīr, al-ʿAsqalānī y al-Masʿūdī; el segundo fragmento tan sólo lo mencionan este último autor y Abū Ḥāmid (23).

C) Fragmentos adéspotas en el manuscrito y que no aparecen en otras obras

Pertenecen a este grupo:

a) Una serie de fragmentos en metro *rayŷaz* que en su mayoría podrían pertenecer a un mismo autor anónimo (24). Dos de estos versos, sobre las sombras y la construcción del gnomon, pertenecen al capítulo 7 que trata de gnomónica, es decir, de las medidas de las sombras y de la construcción del cuadrante solar. Aparece un verso en el capítulo 13 en relación con los nombres de los días de los meses. Otros cuatro fragmentos pertenecen al capítulo catorce dedicado a las estaciones del año. Hay dos fragmentos más: un verso sobre Suhayl y otro sobre las Mansiones Lunares.

b) Fragmentos en otros metros y que pueden ser de varios autores. Son seis fragmentos: uno sobre Suhayl, otro sobre los *ruqabāʾ* (sing. *raqīb*), un tercero sobre el viento del Norte y su augurio si sopla por la derecha o por la izquierda, un cuarto verso es sobre la dirección del soplo de los vientos. Otros dos fragmentos de este tipo no son de carácter astronómico; uno de ellos es sobre la división del mundo habitado y pertenece al capítulo 45, y otro sobre Moisés, perteneciente al penúltimo capítulo de la obra que trata de los montes (25).

c) Fragmentos que el autor ha creído que son versos y no lo son. De este tipo existe un solo verso en el tratado: es sobre el viento del Norte y pertenece al capítulo sobre los vientos que antes hemos mencionado (26).

El hecho de haber encontrado muchos de los versos en otras obras nos ha ayudado a corregir algunos de los errores que aparecían en el manuscrito de *al-Muʿrib.* De todas formas a la hora de editar el texto siempre se ha tratado de respetar lo que dice nuestro autor.

---

(23) Son los fragmentos 83: 5 versos en metro *wāfir,* rima *ḫu* y 84: 4 versos en metro *wāfir,* rima *ḫu* (que pertenecen seguramente al mismo poema). Cf. *al-Muʿrib,* p. 198 y 199 y notas; AL-ṬABARĪ: *Taʾrīḫ al-umam wa-l-mulūk* (El Cairo, 1939), 8 vols., t. I, p. 98 (versos 1 y 2); AL-MALIKĪ: *Riyāḍ al-nufūs fī tabaqāt ʿulamāʾ al-Qayrāwān wa Ifrīqiyya* (ed. Bašīr Bakkūš, Dār al-Garb al-Islamī, Beirut, 1981-1983), 2 vols., t. II, p. 199; IBN AL-ATĪR: *al-Kāmil fi-l-taʾrīḫ* (Beirut, 1965-1967), 13 vols., t. I, p. 45; IBN ḤAŶAR AL—ʿASQALĀNĪ: *Līsān al-Mizān* (Hydarabad, 1971), 7 vols., t. I, p. 298; AL-MASʿŪDĪ: *Murūŷ al-ḏahab wa maʿādin al-ŷawhar* (ed. Ch. Pellat, Beirut, 1929-1930), 7 vols., t. I, p. 39. Estos autores recogen el fragmento n.° 83; el n.° 84 tan sólo lo recoge AL-MASʿŪDI, t. I, p. 39.

(24) Son los fragmentos n.° 4: 1 verso, rima *yā;* n.° 6: 9 versos, rima *variada;* n.° 16: 12 versos, rima *variada;* n.° 17: 9 versos, rima *variada;* n.° 18: 7 versos, rima *nī;* n.° 19: 15 versos, rima *variada;* n.° 28: 1 verso, rima *aʿ;* n.° 54: 17 versos, rima *variada.* Pertenecen a diversos capítulos. Al-Muʿrib, pp. 34, 48-49, 62, 72-75, 116, 130 y notas.

(25) Son los fragmentos n.° 27: 2 versos en metro *wāfir,* rima *mī;* n.° 55: 45 versos en metro *ṭawīl,* rima *ḥu;* n.° 82: 1 verso en metro *ṭawīl,* rima *bī;* n.° 85: 4 versos en metro *rayŷaz,* rima *am;* n.° 86: 1 verso en metro *jafīf,* rima *lu.* Al-Muʿrib, p. 179 y notas.

(26) *al-Muʿrib:* p. 176 y notas.

Por lo general, los versos que citan otros autores en sus obras son los que en *al-Muʿrib* aparecen con una caligrafía a veces menos clara y con algunos errores. Por el contrario, los versos que no hemos podido localizar en otras obras (casi siempre los fragmentos en metro *rajaz*) aparecen en el manuscrito con letra más firme y clara y con escasos errores.

Del total de estos 47 fragmentos adéspotas tan sólo he podido filiar tres con la ayuda de otras obras que también recogen los versos. Son un total de treinta y uno los fragmentos adéspotas recogidos en otras obras y dieciséis los que únicamente son mencionados en *al-Muʿrib.*

Los autores que también citan algunos de los versos adéspotas de *al-Muʿrib* son, por orden cronológico, los siguientes: al-Ŷāḥiẓ (m. 255 H./869 J.C.); Ibn Qutayba (m. 276 h./879 J.C.); al-Ṭabarī (m. 310 H./922 J.C.); al-Masʿūdī (m. 359 H./969 J.C.); al-Marzūqī (m. 421 H./1030 J.C.); al-Bīrūnī (m. 440 H./1048 J.C.); al-Malikī (m. 449 H./1057 J.C.); Ibn Sīda (m. 458 H./1066 J.C.); Ibn al-Aṯīr (m. 630 H./1233 J.C.); al-Tīfāšī (m. 651 H./1253 J.C.); Ibn al-Abbār (m. 658 H./1259 J.C.); al-Qazwīnī (m. 682 H./1283 J.C.); Ibn Manẓūr (m. 711 H./1311 J.C.) y al-ʿAsqalānī (m. 851 H./1448 J.C.). Son un total de catorce autores; curiosamente no hay ninguno del siglo XII y sólo es entre ellos también cosmógrafo al-Qazwīnī. Este autor, que también incluye algunos versos en sus obras y que cita continuamente a al-Garnāṭī (Abū Ḥāmid) del que reproduce extensos pasajes, no incluye, sin embargo, demasiados versos de los citados por nuestro autor, sino que los suele suprimir o cambiar por otros.

Ocho de los autores son anteriores a Abū Ḥāmid y ocho son posteriores. El autor en cuya obra aparecen citados en mayor número algunos de los fragmentos poéticos intercalados en *al-Muʿrib* es Ibn Qutayba, que menciona trece fragmentos; a éste le siguen al-Bīrūnī con diez, Ibn Manẓūr y al-Marzūqī, ambos con cinco; Ibn al-Abbār con tres; al-Masʿūdī con dos y cada uno de los autores restantes con un fragmento.

De estos versos adéspotas podemos distinguir un primer grupo de versos de carácter puramente didáctico, que son los escritos en metro *rajaz;* suelen ser los fragmentos de mayor extensión, en su mayoría anónimos, casi nunca citados en otras obras y que no se han podido filiar. Otro tipo de versos es el que forman los fragmentos cortos o versos sueltos en su mayoría, de poetas conocidos o anónimos. textos que por sí mismos carecen de carácter didáctico, pero que en el tratado se han seleccionado como material instructivo y documental. El tercer tipo son los poemas adéspotas cuya función es meramente ornativa; son los versos de Caín y Abel; los escritos sobre la repartición del mundo y los que se citan sobre Moisés.

La selección de los versos tanto los adéspotas como los atribuidos es, desde el punto de vista estético, acertada, ya que aparecen algunos versos verdaderamente hermosos. El buen gusto de Abū Ḥāmid se manifiesta una vez más en la obra; se pretende a la vez que instruir al lector, deleitarlo, y en esas ocasiones a través de la sensibilidad poética. Es curioso que Abū Ḥāmid adopte este recurso estilístico de la intercalación de versos con tanta frecuencia, ya que entre geógrafos y cosmógrafos no era práctica tan utilizada por ellos, ni con tanta riqueza ni erudición. Basta echar un simple vistazo a las obras de otros cosmográfos, y puede servir de ejemplo

cualquiera de ellas, y compararlas con la de Abū Ḥāmid para ver que ésta es la más erudita y también la más dada a utilizar este recurso.

Debió existir una tradición, como hemos podido comprobar, bastante fijada a la hora de seleccionar los versos; sin embargo, los diferentes autores vieron estos versos en diversas perspectivas y, algunas veces, los emplearon con fines diferentes.

En estas páginas ha sido nuestro propósito ofrecer de una manera sistematizada un aspecto literario de *al-Muʿrib* que en el tratado aparece disperso aquí y allá. El material poético recogido en la obra es una contribución al conocimiento de una tradición estilística poética que engloba una serie de tradiciones y de saberes relacionados con la geografía y la cosmografía, con la ciencia y la pseudociencia árabe medieval y cuyo máximo representante de entre los autores andalusíes es precisamente Abū Ḥāmid al-Garnāṭī.

A continuación presentamos una selección de los versos adéspotas de *al-Muʿrib* que nos parecen interesantes.

Fragmentos 2 y 3 (sobre la Ciudad de Cobre):

En el centro del universo está mi predio, donde
el círculo de la eclíptica se inclina para postrarse.
Es una tierra que escogió aquél a quien se le sometieron
los genios del desierto y las aves al llegar el alba.
El viento lo transporta en su brisa a todas partes
y es conocido desde donde tiene su salida el Sol hasta donde anochece.

Y fluyó el alquitrán y forjó una ciudad,
maravillándose con asombro la imaginación indescriptiblemente.
Compacta como una montaña de recias bases,
es imposible expugnarla por ninguna de sus partes.
Es una fortaleza de bronce, amurallada por todos sus flancos
siendo más alta que la altura que alcanzan las flechas.
En ella se guardan tesoros y muy preciados bienes,
que Dios preservará hasta el día del Juicio Final.
En la tierra, no seas incrédulo, las cosas maravillosas proceden de su aleyas.

La leyenda sobre la Ciudad de Cobre se encuentra en varias obras árabes. En *al-Muʿrib* aparece algo más resumida que en otras fuentes y se omite el relato de la piedra magnética *(al-baht)* que atraía a las personas que se asomaban a la ciudad. En la *Tuḥfa* sí se hace referencia a esta piedra. En otras obras también aparecen poemas sobre esta legendaria ciudad (27).

Fragmento 15 (sobre los nombres de los días del *nasīʾ*):

Su comienzo es con al-Hinnabr que es el primer día,
y tras él llega al-Hinzabr que viene golpeando,
luego viene el que balda,

(27) Sobre esta leyenda cf. *al-Muʿrib*, pp. 9-10 y notas correspondientes; M.I. GERHARDT: *The art of story-telling* (Leiden, 1963), pp. 195-235, donde se hace referencia que Abū Ḥāmid es el sexto autor árabe que trata la leyenda y el único autor andalusí; MARÍA JESÚS RUBIERA: *La arquitectura en la literatura árabe* (Madrid, 1981), pp. 63-68, y EDGAR WEBER: «La ville de cuivre, une ville d'al-Andalus», *Sharq al-Andalus* 6 (1989), pp. 43-81.

Qālib al-Fihr se llama el que derrenga
y Ḥāliq al-Ẓufr que se muestra arrancando las uñas:
y encierra un frío muy duro y cortante;
y tras estos llega el último, el quinto,
Mudaḥriŷ al-Baʿr, mordiente y devastador.
Y ya no hay lo que se llamaría un sexto día.

Estos versos están en un capítulo del tratado que habla de la intercalación preislámica del *nasīʾ* y su posterior abolición en el Islam con lo que el calendario de la Ŷāhiliyya perdió su antiguo carácter lunisolar y quedó convertido en el calendario lunar. Estos días intercalares, cuya denominación *mustariqa* «robados» deriva del árabe, se colocaban, antes de la reforma del calendario persa, tras el octavo mes *(Abān);* pero luego se añadieron al duodécimo mes *(Asfidarmādmāh).* Estos cinco días intercalares, llamados también *al-nasīʾ*, se utilizaron para poner fin al problema que causaba el hecho de que el año solar terminara once días antes que el solar. En los comienzos del Islam el *nasīʾ* se consideró una prueba de infidelidad hacia Dios, ya que alteraba el número de meses fijados por Él; por ese motivo fue prohibida su práctica.

Estos versos los menciona también al-Bīrūnī a propósito de *al-ayyām al-mustariqa* que este autor considera los días de la desgracia. Al-Bīrūnī explica el significado de estos días: *al-Hinnabru* es el nombre del primer día (esta palabra significa «hiena»); *al-Hinzabru* es el nombre del segundo día, que es cuando el frío es más intenso; el tercer día es *Qālib al-Fihr,* que extenúa a las personas con su frío; *Ḥāliq al-Ẓufr* es el cuarto día y es llamado así porque ese día el viento es tan fuerte que arranca las uñas; el quinto día es *Mudaḥriŷ al-Baʿr* y recibe ese nombre debido a que el viento es tan fuerte que hace rodar las boñigas de los camellos hasta alcanzar los lugares habitados y entrar en las casas (28).

Fragmento 28 (sobre la visión de Suhayl en invierno):

Cuando aparece Suhayl al ponerse el Sol,
el camellito se hace fuerte y apto para la carga aunque sigue siendo una cría.

Fragmento 29 (sobre la intensidad del brillo de Suhayl):

Permanezco expectante ante el brillo de Suhayl, y es como
si cuando aparece al final de la noche parpadeara.

Según la tradición, se cuenta que Suhayl (α Carinae; griego Κάνωπος, latín *Canopus,* castellano *Canopo*), era el nombre de un ídolo o una divinidad de la Ŷāhiliyya. Según otra tradición, Suhayl era un recaudador del diezmo que fue convertido en estrella debido a sus injustas transacciones; esta tradición era la más común en Arabia. La transformación de Suhayl en estrella se entendió como castigo y Suhayl fue considerado el promotor de la rebelión de las estrellas; existiendo un paralelismo con la historia de Lucifer (29).

La interpretación del verso 28 resulta difícil, ya que el verso aparece aislado y

(28) Acerca del *nasīʾ* cf. *al-Muʿrib,* notas de los capítulos 11 y 13.

(29) Sobre esta estrella, cf. *al-Muʿrib,* cap. 32 y notas correspondientes; y también A.M. HEINEN: *Islamic Cosmology. A study of as-Ṣuyūṭī's al-Hayʾa as-sāniya fi l'hayʾa as-sunniya (with critical edition, translation, and commentary)* (Beirut, 1982), p. 96.

no lo hemos encontrado en ninguna otra parte, pero en relación con el texto que ilustra hemos tratado de interpretarlo. Suhayl se consideró como Sur o Polo Sur en oposición a las Banāt Naʿš consideradas como Polo Norte. En el capítulo de *al-Muʿrib* dedicado a Suhayl se dice que es un astro yemení (del Sur, meridional). A continuación dice literalmente Abū Ḥāmid: «Y algún autor pretende que Suhayl aparece por la parte del Occidente y lo argumenta con las palabras del poeta», y reproduce el verso. Luego añade: «Pero los que opinan así entre nosotros son pocos», y sigue: «Sencillamente quiere decir que su puesta es por donde se pone el Sol. Y esto es que cuando Suhayl sale por el Ḥiŷāz en el momento de ponerse el Sol, es el tiempo del alumbramiento de los camellos y es cuando la cría cambia los dientes y se hace fuerte y apta para la carga».

A partir de esos datos, he aquí nuestra interpretación. *Ibn al-Labbūn* es el camellito que no ha alcanzado los dos años de edad. El apareamiento de los camellos tiene lugar de enero a marzo; la gestación dura casi doce meses, y el camellito sigue siendo una cría hasta que tiene algo más de un año. Podemos suponer que un camellito nace a principios de año; la máxima altitud de Suhayl en el cielo es a primeros de enero; aún así, en estas fechas a la media noche está poco elevada, pero en el Ḥiŷāz es visible. Ese mismo día «al ponerse el Sol» (ca. 16'30 h.) Suhayl está visible en el cielo, evidentemente, a una altura más baja que a la media noche, pero es visible. Un año después, o si se quiere, dos años después, en el cielo volverá a ocurrir lo mismo, pero el camellito ya tendrá un año (o dos años) y aunque sigue siendo una cría es apto para la carga.

En el fragmento 29 el poeta llama la atención acerca del brillo de Suhayl. Esta estrella es la más visible de todo el hemisferio Sur y la segunda más visible de los dos hemisferios, después de Sirio (al-Šiʿrà, α *Canis Majoris*). Su magnitud es de —0'72, lo cual es indicio suficiente de su brillantez.

Fragmento 36 (sobre los *anwāʾ*):

> Y dejó tras sí el nawʾ de al-Mirzam la tierra muy fría,
> posee una frialdad muy húmeda y heladora.

Es este uno de los varios versos que aparecen sobre los *anwāʾ* (sing. *nawʾ*). Los *anwāʾ*, estrellas cuyo ocaso acrónico coincide con el horto helíaco de otra *(raqīb),* eran consideradas por los árabes beduinos las portadoras y provocadoras de lluvia, las cuales les permitían prever el estado de la atmósfera en los diferentes períodos del ciclo anual. Así, el elevarse y el ponerse de estas estrellas (*nawʾ* y *raqīb*) marcaba el ciclo del año solar, determinando un número de ca. 28 períodos. Los árabes, viendo que el número de Mansiones Lunares (que habían aprendido de los indios) se correspondía con su lista de *anwāʾ*, combinaron las dos nociones *manāzil* y *anwāʾ* haciéndolas cuadrar unas con otras y dividiendo el zodíaco solar en veintiocho partes iguales (ca. 12° 15' de arco) (30).

Fragmento 45 (sobre algunas estrellas y la lluvia):

---

(30) Cf. *al-Muʿrib,* cap. 33 y notas correspondientes. Cf. también CH. PELLAT: «Dictions rimées, "anwāʾ" et maisons lunaires chez les arabes», *Arabica* I (1955), pp. 17-41, y «Le traité d'astronomie pratique et de météorlogie populaire d'Ibn Qutayba», *Arabica* I (1954), pp. 84-88.

Esos son un grupo de personas como las Banāt Naʿš,
que decepcionan, pues no traen la lluvia, como sí lo hace al-Ṭurayyā.

Algunos árabes creyeron que las Banāt Naʿš no provocaban la lluvia, pues creyeron que pertenecían a los *anwāʾ* y que eran de las Mansiones Lunares; pero no pertenecen a éstas, y por ello decepcionan al no provocar la lluvia, al-Ṭurayyā sin embargo es la tercera Mansión Lunar, y sí es de las constelaciones que se relacionan con la caída de la lluvia.

Fragmento 48 (sobre el buen augurio de ciertas estrellas):

Lo mejor de las noches hasta la eternidad
está entre al-Zubāna y al-Asad.

Fragmento 51:

Hoy viajad con Qalb al-ʿAqrab,
¡qué más os da tener mala o buena suerte!

Las estrellas eran consideradas por los árabes algunas de buen augurio y otras de mal augurio.

Fragmento 54 (sobre las Mansiones Lunares):

El Poseedor del Trono la dotó de Mansiones,
en las que, cuando se va desplazando, se sitúa.
Cada día se aloja en una Mansión
desde el principio hasta el final de los siglos.
Su número, para quien las quiera contar,
es de veinte constelaciones y ocho más.
En el zodíaco, cada constelación tiene dos mansiones más un tercio completo.
Tienen cómputo y tienen anwāʾ:
por ellas se rigen el girar del verano y del invierno.
Sabe que el tiempo se divide en cuatro,
y cada cuarto en siete partes.
En cada séptimo surge una constelación,
mientras por Occidente se pone un nawʾ.
Y desde que surge cada constelación,
hasta la salida de la que le sigue pasan cuatro
noches y luego nueve más.

Los *Manāzil al-Qamar* (o Mansiones Lunares) son las (27 ó 28) regiones señaladas por determinados grupos de estrellas en las que se divide el camino celeste de la Luna durante sus fases. Este camino coincide prácticamente con la eclíptica. Las Mansiones Lunares eran también conocidas por los indios que las llamaban *Nakshatra* y también por los chinos que las llamaban *Sin.* Cada mes se ven durante la noche catorce Mansiones, mientras las otras catorce están ocultas. Cada vez que una Mansión se pone por el Oeste, otra Mansión aparece por el Este, y se la llama *raqīb.* A cada estación del año le corresponden siete Mansiones: de la 1.ª a la 7.ª son las de la primavera; de la 6.ª a la 14.ª son las del verano; de la 15.ª a la 21.ª las del otoño y de la 22.ª a la 28.ª las del invierno (31).

(31) Sobre los *Manazil* cf. *al-Muʿrib,* cap. 33 y notas correspondientes; cf. también A. BENHAMOUDA: «Etoiles et Constelations» en *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* (París, 1951), t. IX.

Fragmento 62 (sobre el viento del Sur):

Veo una nube que ha sido amontonada por el viento del Sur,
y que está a punto de traernos un chaparrón,
lo más seguro es que nos traiga un arrelde de vino,
que nos beberemos, y después tú nos escancias con otro.

Fragmento 63 (sobre el viento del Sur):

Pregúntale a Sabra al-Saŷa'ī cómo somos nosotros
cuanto tú nos crees una nube de lluvia que mansa es empujada
por el viento del Sur.

Fragmento 66 (sobre el soplo del viento por la izquierda o por la derecha):

Me quedé extasiado y a ti te emocionaron las mujeres hermosas como gacelas
que en la madrugada se alejaban, algunas huyendo por la derecha
y las otras por la izquierda.

Fragmento 76 (sobre el viento del Oeste):

El viento del Oeste aniquiló a las gentes de Ād,
que perecieron desplomándose como troncos de palmeras.

Abū Ḥāmid dedica un capítulo de su obra, por cierto bastante extenso, a hablar de los vientos. Como cuando menciona otros fenómenos de la naturaleza, también al hablar de los vientos prescinde Abū Ḥāmid de cualquier referencia a su naturaleza y a sus causas. En su capítulo el autor habla de los vientos en función de la utilidad de estos cuando el orante desea orientarse correctamente; y se toman como referencia los cuatro vientos principales: Norte (Šimāl), Sur (Ŷanūb), Este (Ṣabā) y Oeste (Dabūr). Según la tradición, y desde el punto de vista religioso, los vientos habrían sido creados por Dios; en un plano más cosmológico los vientos se interpretan más bien como fuerzas vivas a las que se les atribuyen unos rasgos característicos. La mayoría de los vientos fueron considerados beneficiosos; así el viento del Sur era el portador de la lluvia; otros, los procedentes del Paraíso (32), eran los vientos fecundantes. Pero además de los vientos favorables, considerados fuerzas portadoras de bienes, también se interpretaron algunos vientos como instrumentos de castigo y de destrucción, porque provocaban la esterilidad y la muerte (33).

El fragmento 62 lo cita Abū Ḥāmid a propósito del viento del Sur, una de cuyas características es que cuando sopla se produce la lluvia; aunque según nuestro autor: «la caída de la lluvia no tiene lugar sino por el poder de Dios, alabado y ensalzado sea» (34).

El fragmento 63 se refiere a un ejemplo que toma nuestro autor para su exposición acerca del buen augurio con el que siempre se relacionó el viento del Sur, motivo por el que se utilizó en la poesía árabe para evocar algo bueno.

El fragmento 66 lo incluye el autor para ilustrar el apartado del capítulo de los vientos dedicado al viento del Norte. El viento del Norte tiene la característica de disi-

(32) *CORÁN* XV, 22.
(33) *CORÁN* LI, 41.
(34) *Al-Muʿrib*, p. 171.

par las nubes; también si sopla por el lado izquierdo (bāriḥ) es signo de mal agüero, y asimismo lo es si un animal se cruza con alguien presentándole el costado izquierdo; por el contrario, si sopla el viento por la derecha (sunḥ) es de buena suerte, como también sucede si el animal pasa presentando el costado derecho (35).

Fragmento 85 (sobre la repartición del mundo):

Y repartimos nuestro reino en nuestra época
como si fuese una pieza de carne sobre una tabla.
Concedimos al-Šām y al-Rūm hasta
el poniente del Sol al ilustre Šalm.
A Tūŷ se le concedió Turquía
y el país de los turcos es gobernado con autoridad por su sobrino.
Irán consiguió el Iraq por la fuerza,
y al vencer, con la posesión, nosotros hemos conseguido el beneficio.

Estos versos están incluidos en un capítulo de *al-Muʿrib* sobre la longitud de la tierra y su anchura. Šalm y Tūŷ (Salm y Ṭūr en otras fuentes) eran los hijos de Ifrīdūn (o Farīdūn), rey persa de la Antigüedad. Otras tradiciones cuentan que éstos mataron a su padre y se repartieron el mundo. Es evidente que el autor de estos versos es un persa —quizá se trate de un poeta šuʿūbī, exaltador del nacionalismo iranio— al-Bīrūnī lo presenta con estas palabras: «Mencionó uno de los descendientes de los Cosroes...» (36).

(35) Compárese con la «corneja diestra» y «siniestra» en el *Poema del Cid,* versos 11 y 12 de la ed. de M. PIDAL; cf. s.v. «ave» y «corneja» del *Vocabulario* de R. MENÉNDEZ PIDAL: *Cantar del Mío Cid. Texto, Gramática y Vocabulario* (Madrid, 1964), t. I-III.

(36) *Al-Muʿrib,* cap. 42 y notas correspondientes. Sobre estos personajes cf. también IBN NAWBAJT: *al-Kitāb al-lāmil fi asrār al-nuŷūm* (ed. Ana Labarta, Madrid, 1982), p. 54, nota 6.

LA TEORÍA LITERARIA DEL COMPROMISO EN LA REVISTA «AL-ĀDĀB»

Por
JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

En una teoría destinada a reflexionar sobre el hecho de la creación literaria y sus motivaciones últimas, el *yo* que escribe, el *yo* que lee, el *yo* que juzga y el *yo* que *se* lee, establecen una correlación dialéctica cuyo lugar de encuentro final es el producto definitivamente terminado y perfecto que conocemos como «obra literaria». La literatura árabe contemporánea y teniendo en cuenta sus especiales condicionantes sociológicos e ideológicos, nos ofrece un sugestivo campo de estudio en el que es posible observar con nitidez los diversos planos sobre el que esos diferentes sujetos se encuentran. De ese encuentro resultará una literatura comprometida, como dice Halīm Barakāt, en la exploración crítica de la sociedad árabe, llevada a cabo por «críticos creativos sobre su propia sociedad y no por partidarios del orden establecido» (1).

Así, nos es posible observar en numerosos textos literarios árabes contemporáneos ese juego dialéctico, previo al acto de escritura, pero que sin el cual los planos del *yo* apuntados no pueden manifestarse. En la poesía, por ejemplo, disponemos de un amplio muestrario de esa red de consciencias literarias: el poema de Badr Šākir al-Sayyāb, *Jaykūr wa-l-madīna,* donde un mismo *yo* que narra encarna sujetos plurales en lucha con el orden del mundo (2), o el poema de Fadwā Ṭūqān, *Amāma al-bāb al-muglaq,* donde la característica fundante del yo narrativo aparece como pretensión de constituirse como cosmo significativo en relación a algo que lo trasciende.

Todos los estudiosos o lectores de literatura árabe contemporánea saben que no solamente en poesía, sino también en prosa o drama, existen numerosos ejem-

(1) BARAKAT, H.: *Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel,* Georgetown, 1977, p. 4.
(2) BADR ŠĀKIR AL-SAYYĀB: *Diwān,* Beirut, 1971.

plos y paradigmas que, en cualquier caso, determinan que la creación literaria árabe de nuestro siglo es, por debajo de su evidente connotación social, un hecho individualmente enigmático y dependiente, muchas veces, de factores que no aparecen en el seno mismo del hecho social o del componente ideológico. En cierto modo, el dilema que plantea la creación literaria en el contexto de la sociedad y de la historia ya fue apuntado, en la literatura árabe del siglo X, por Ibn al-Muʿtazz en su obra *Kitāb al-Badīʿ* donde compara el origen creativo de la poesía ʿabbasī con el fundamento originario de la poesía antigua (3).

En el caso de la literatura árabe contemporánea, o al menos, de un sector muy extenso y decisivo de la misma, el problema de la creación literaria adquiere características genuinas en tanto que esa literatura viene señalada con el marchamo de «literatura comprometida». El ingrediente político o ideológico de la misma y, en muchos casos, generador del impulso creativo, quedó claramente expuesto en la conferencia que, sobre la novela árabe, tuvo lugar en Fez en el año 1979 (4). En el transcurso de la mencionada conferencia, ʿAbd al-Raḥmān Munīf, Suhayl Idrīs, ʿAbd al-Karīm Gallāb, Eduar al-Jarrāṭ y Ṣun ʿAllāh Ibrāhīm, entre otros, relataron su propia experiencia creativa en el contexto del momento social que les tocó vivir. Veinte años antes, Tawfīq al-Ḥakīm, en una reflexión sobre la creatividad de su generación literaria, nos ofrecía algunos de los parámetros significativos de la literatura del compromiso, refiriéndose a la vez al núcleo mismo de la motivación literaria:

> «Éramos —decía el autor de *Al-jurūŷ min al-ŷanna*— una generación de *mártires* (...), gente que se autoinmolaba y que derrochaba sus vidas en una *búsqueda imposible* (...). Por eso nos *vimos forzados a escribir sin tregua,* ensuciando blancas hojas de papel con *inútiles borrones* (5).

El interés de la cita de Tawfīq al-Ḥakīm radica, ante todo, en que el acento de su reflexión está puesto en el impulso originario que motiva la escritura y en el sentido y alcance que subyace a la misma. Al considerar las relaciones intencionales que se establecen en toda obra posible para su generación, entre el sujeto constituyente y la obra constituida, el vacío que parece existir entre la obligatoriedad de escribir y la búsqueda imposible con lo escrito, se colma con el *sentido.* Tras él, toda una teoría incipiente, pero decisiva, sobre lo que debe entenderse por literatura comprometida, llenará las páginas de crítica literaria de la revista *Al-Ādāb* en la década de los años cincuenta (6).

Del análisis realizado, en una primera aproximación, sobre el *corpus* teórico de la literatura comprometida que se expone en la revista *Al-Ādāb* surge enseguida un paralelismo evidente con algunas teorías literarias vigentes en Europa por la misma época y, sobre todo, una similitud muy clara de planteamientos con la teoría de la literatura expuesta por Jean Paul Sartre en Francia.

---

(3) IBN AL-MUʿTAZZ: *Kitāb al-Badīʿ,* Ed. I. KRATCHKOVSKY, Londres, 1935.

(4) Un informe detallado de las propuestas y conclusiones de la conferencia aparece en *Al-Ādāb* (febrero y marzo de 1980) y en el número siguiente de abril-mayo.

(5) De una entrevista publicada en *Al-Ādāb* (1957), marzo, p. 14. El subrayado es mío en todos los casos.

(6) El tema, planteado para el teatro árabe, aparece en el artículo de *Al-Ādāb:* «Asbāb ḍaʿf al-masraḥiyya al-ʿarabiyya al-ḥadīṯa» (1953), julio, pp. 20-25.

Las expresiones «literatura comprometida» y «compromiso literario» definen uno de los rasgos que caracterizan el pensamiento árabe contemporáneo. Como sabemos, ese pensamiento encontrará, a su vez, el medio expresivo idóneo en la literatura que, por ello mismo, será literatura del compromiso social o ideológico. La revista *Al-Ādāb* que será portavoz, desde sus primeros años de publicación, de ese compromiso literario, manifiesta explícitamente: «En esta revista preconizamos la consolidación de una literatura iluminada y dirigida por el compromiso» (7), si bien, como hemos dicho anteriormente, este compromiso que Suhayl Idrīs plantea como condición programática de la creación literaria, remite muy directamente al compromiso literario y a la teoría de la literatura de Sartre.

Las reflexiones teóricas sobre la literatura del autor de *La Náusea* aparecen en el año 1948, en el volumen *Situations II* de la edición de Gallimard (8). En ese momento, Sartre estudia la cuestión de la naturaleza y finalidad de la literatura en base a tres momentos fundamentales del acto de escritura: ¿qué es escribir?, ¿por qué escribir? y ¿para quién escribir? En 1954, la revista *Al-Ādāb* publica un artículo que intenta dar respuesta a estas tres cuestiones desde la perspectiva de la crucial experiencia social y literaria árabe del momento. El autor del artículo, Ra'īf al-Jūrī, interpela al escritor árabe indagando por la naturaleza de su motivación literaria (9). La exposición de al-Jūrī contiene marcados rasgos programáticos y puede considerarse como un intento de fundamentar y estructurar, coherentemente, la naturaleza misma de la literatura comprometida. Para Ra'īf al-Jūrī, en el horizonte de lo que pudiéramos denominar condiciones de posibilidad de la experiencia literaria, la vida representa el elemento originario de la obra escrita, si bien este concepto fundante es para el autor el conjunto de factores que brotan de la sociedad siendo, «la búsqueda del sentido de esta vida la que marcará el primer objetivo del hecho literario» (10).

La creación literaria, dice Ra'īf al-Jūrī, no se origina fuera de la historia ni fuera de la experiencia de lo real, ni tampoco anula los valores semánticos, las dimensiones sociales y simbólicas que forman parte integrante de los signos de la lengua de la que el texto literario es solamente una realización particular y específica (11). Si bien toda literatura comporta una inevitable actitud previa ante el mundo, ello no implica una imposición externa indiscriminada y alienante. En realidad, la literatura es el campo donde la experiencia personal es absolutamente insustituible, un conocimiento que no puede suplantarse por coacción externa alguna, aunque ésta fuera la mejor pensada del mundo y la más convicente.

Planteada en estos términos, la teoría literaria de al-Jūrī se mueve en un doble plano constituido por los aspectos de objetividad y subjetividad que el sociologismo vulgar o algunas modalidades de historicismo tienden a confundir reduciéndolo todo

(7) SUHAYL IDRĪS: «Risālat *Al-Ādāb*», *Al-Ādāb* (1953), enero, pp. 1-2.

(8) La primera edición castellana de esas reflexiones con el título: *¿Qué es la Literatura?*, es la de Ed. Losada, Buenos Aires, octubre de 1950. En este trabajo me remito siempre a dicha traducción castellana en su edición de 1967.

(9) RA'ĪF AL-JŪRĪ: «Ayyuhā al-adīb, man anta?», *Al-Ādāb* (1954), noviembre, pp. 1-4.

(10) *Ibíd*, p. 2.

(11) *Ibíd*, p. 2.

a una pura historicidad (12). Según al-Jūrī, el escritor parte de una dicotomía vital: lo social y lo personal o individual y su armonización en una sintesís unitaria constituye la mejor defensa de la libertad personal contra la coerción externa. Dicha conciliación deberá expresarse en lo que el autor del artículo denomina la «apertura» a la sociedad, a la nación, al pueblo y al momento histórico: «El escritor debe vivir con las ventanas de su espíritu abiertas a las circunstancias que lo rodean» (13).

En un intento por acercarse más a la raíz del impulso literario, en el mismo número de noviembre de 1954 de *Al-Ādāb,* aparece una encuesta titulada: *Li-man wa-limāḏa taktub?* (14), a la que responderán escritores árabes de variada procedencia geográfica y diverso talante intelectual y literario. La intención de *Al-Ādāb* al demandar al escritor el por qué de su escritura, es mostrar cómo el impulso creador del literato árabe se dirige, ante todo, a sus lectores como seres libres, teniendo en cuenta que toda libertad se concretiza en una situación histórica determinada. Esa sería, por otra parte, la forma en que el existencialismo literario entiende la libertad creadora. Suhayl Idrīs manifestaba, poco antes de la aparición de la mencionada encuesta en las páginas de su revista, que si escribir y leer son correlatos encuadrados en un mismo fenómeno, es necesrio que la situación asumida por el autor al inicio de su obra no sea ajena a la situación del lector (15).

Teniendo en cuenta el amplio espectro de figuras literarias a las que va dirigida la pregunta de *Al-Ādāb,* las respuestas a la misma oscilan entre la total ausencia de fundamento teórico para el origen de la obra literaria y la completa y elaborada teoría previa al acto de escribir. Así, ʿAlí Ahdam dirá, por ejemplo, que no hay más origen de la creación literaria que un impulso irracional o ciego que no parece ni pretende ser dirigido a nadie en especial: «No sé exactamente para quién ni por qué escribo» (16). «Me pregunto para quién y para qué escribo y ni yo mismo lo sé», responderá Saʿīd Taqī al-Dīn (17). Más cercana a la motivación social será la postura de Yūsuf Guṣūb: «A nadie se le oculta que la situación social, las costumbres y los hábitos de la gente, con sus avenencias y desavenencias recíprocas, constituyen el elemento fundamental de las novelas, y del teatro» (18). Otras respuestas aluden a la subjetividad del creador como es el caso de Šākir Muṣṭafà: «Creo que la literatura es una necesidad humana básica (...). Escribo para iluminar a lo que de oscuro hay en mí» (19), o el de Muḥyī-l-Dīn Ismāʿīl: «El escritor auténtico es el que adopta una actitud ética y humanista, escribiendo para el hombre en cuanto que es hombre» (20).

Sin embargo, será el teórico de la estética Šākir Ḥasan Saʿīd quien desarrolle

---

(12) Vid. también, SUHAYL IDRĪS: «Naḥnu wa-l-fann», *Al-Ādāb* (1956), enero, p. 3.

(13) RAʾĪF AL-JŪRĪ, *op. cit.,* p. 2. Véanse también estas ideas del autor comparándolas con las expuestas por G. LUKÀCS en *La Signification du réalisme critique,* Gallimar, París, 1960, pp. 199.

(14) *Al-Ādāb* (1954), noviembre, pp. 1-5.

(15) SUHAYL IDRĪS: «Raʾy fī-l-qiṣaṣ al-fāʾiza», *Al-Adab* (1954), marzo p. 33. La misma tendencia teórica permanece casi intacta veinte años después, como puede verse en ʿABD-ALLĀH SARĪṬ, «Al-adīb al-ʿrabī bayn al ḥurriyya wa-l-muŷtamaʿ», *Al-Ādāb* (1975), mayo, pp. 34-35.

(16) *Li-man wa-limā taktub, op. cit.,* p.2.

(17) *Ibíd.,* p. 2.

(18) Ibíd., p. 2.

(19) *Ibíd.,* p. 3.

(20) *Ibíd.,* p. 3.

una teoría literaria más elaborada, en la línea de las ideas expuestas por Ra'īf al-Jūrī y muy cercana a la propuesta de Jean Paul Sartre (21). Para el autor, en la cúspide de la motivación originaria de la escritura aparece la libertad como exigencia incondicionada respecto de sí misma, del autor y de los lectores posibles:

> «Me dirijo al hombre libre, pues lo que él lee no adquiere entidad si soy yo sólo el que lo da por hecho. Lo que emite el fallo definitivo es lo que leen los demás. Sea lo que fuere lo que escritor defina o delimite, siempre será una semilla que germinará en la formación del lector y de la que brotarán sus visiones del mundo y sus opiniones. Se trata, en definitiva, de una nueva vida que recibe un hombre libre a partir de las impresiones que le proporciona otro hombre libre» (22).

Y no otra cosa dice Sartre al referirse a los supuestos inmediatos de que todo autor debe partir:

> «El autor escribe para dirigirse a la libertad de los lectores requiriéndola a fin de que haga existir la obra. Pero no se limita a esto y reclama además que se le devuelva la misma confianza, que se le reconozca su libertad creadora y que se la pidan a su vez por medio de un llamamiento simétrico e inverso. Aquí se manifiesta, en efecto, la otra paradoja dialéctica de la lectura: cuanto más experimentamos nuestra libertad, más reconocemos la del otro; cuanto más nos exige, más le exigimos» (23).

Ḥasan Sa'īd y Sartre coinciden, en este aspecto, casi literalmente: quien escribe reconoce, por el mismo hecho de que se tome el trabajo de escribir, la libertad de sus lectores y quien lee reconoce la libertad del escritor. En este sentido, la obra literaria puede definirse como «una presencia imaginaria del mundo en la medida en que éste exige la libertad humana» (24). Tampoco hay que olvidar que Ḥasan Sa'īd teoriza sobre la literatura teniendo muy presente que el objeto literario, aunque se realice a través del lenguaje, no se halla jamás *en* el mismo:

> «Todo ésto no impide que la literatura sea la expresión de algo susceptible de ser leído con un fin determinado, con lo que su contenido puede dilatarse indefinidamente (...). La escritura es, en este sentido, lo más parecido al perfume de las flores (...). El escritor escribe para el otro sin restricciones ni cortapisas. La diferencia final radicará entre el tonto y el listo, entre el iletrado y el culto, de la misma forma que existe entre el ser libre que se comprende a sí mismo y el que está lleno de limitaciones» (25).

Sobre el «sentido» de lo escrito, dice Sartre también: «No se debe creer, en efecto, que la lectura sea una operación mecánica y que esté impregnada por los signos como una placa fotográfica suele estarlo por la luz. Si el lector está distraído o cansado, si es tonto o atolondrado, la mayor parte de las relaciones se le escaparán (...). Si el lector está en las mejores condiciones posibles, proyectará más allá de las palabras una forma sintética de la que cada frase no será más que una función parcial» (26).

---

(21) También pueden verse las mismas ideas en su artículo: «Dirāsa fī-l-fann al-ʾirqāqī al-muʿāṣir», *Al-Ādāb* (1956), diciembre, p. 31.

(22) *Li-man wa-limāda taktub,* op. cit., p. 2.

(23) J.P. SARTRE, *op. cit.*, p. 74.

(24) *Ibíd.*, p. 82.

(25) *Li-man...*, op. cit., p 2.

(26) SARTRE, op. cit., p. 69.

Afirma Sartre que el escritor parte de un universal abstracto compuesto por la totalidad de los lectores posibles y que, posteriormente, el acto concreto de lectura singulariza los elementos del universo/universal intencional: «De la diferencia entre el público ideal y el público real ha nacido la idea de la universalidad abstracta» (27). De ahí surge, en el trabajo del escritor, una aparente contradicción entre lector ideal y lector real a la que alude Šākir Ḥasan Saʿīd:

> «Escribimos para el lector que lee nuestros libros y que los vive como nosotros los vivimos. Este sería el lector ideal, el lector que deseamos. Pero escribimos también para otro tipo de lector que vive nuestros libros como él mismo lo desea y no como queremos nosotros. Pero, ¿es qué no queremos que exista también este tipo de lector? De aquí se deriva la responsabilidad real del escritor que debe ponderar el efecto de sus obras en los demás y cargar con las consecuencias. Entonces, deberá tener bien claro que, como escritor, escribe para toda la humanidad» (28).

En la universalidad del acto de escritura, el escritor opta por apelar a la libertad de los demás para que no eludan, ni él tampoco, el compromiso que esa escritura conlleva: «Asumimos la responsabilidad de la escritura que produce unos efectos. Creemos en la eficacia de la escritura, en su influencia» (29). De la misma forma que Sartre dice que «la palabra es acción. El escritor comprometido sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio» (30).

Lejos de cualquier tentación irracionalista, Sartre subraya que no es verdad que se escriba para sí mismo. «Sería el mayor de los fracasos: al proyectar las emociones sobre el papel, apenas se lograría procurarles una lánguida prolongación. El acto creador no es más que un momento incompleto (...), pues la operación de escribir supone la de leer como su correlativo dialéctico y estos dos actos conexos necesitan dos agentes distintos» (31). Šakir Hasan Saʿid opta también por el esfuerzo conjugado de autor y lector:

> «Escribimos para actualizar nuestro ser del modo más amplio posible, así como el lector, a su vez, debe actualizar su existencia. La lectura, como acto, es el correlato de la escritura, pues ambos constituyen los medios para una integración unitaria. La escritura, por tanto, no es un compromiso parcial que el escritor sugiere al lector, sino que por medio de la escritura, el escritor también se compromete» (32).

Una vez planteada la escritura como acto intencional, el grado más alto de compromiso a que se puede llegar es el del lector «comprometido consigo mismo a través de nuestra obra» (33), o, como dice Sartre, «la exigencia del autor consiste en que yo lleve mis exigencias al más alto grado. Así, mi libertad, al manifestarse, revela la libertad del otro» (34). Para Šakir Hasan Saʿīd es fundamental que comprendamos que la primera función de la escritura es el mutuo entendimiento entre escritor

---

(27) *Ibíd.*, p. 145.
(28) *Li-man...*, op. cit., p. 2.
(29) *Ibíd.*, p. 2.
(30) SARTRE, *op. cit.*, p. 53.
(31) *Ibíd.*, p. 68.
(32) *Li-man...*, op. cit. p. 2.
(33) *Ibíd.*, p. 3.
(34) SARTRE, *op. cit.*, p. 77.

y lector, «escribo para que mi obra sea leída, pero esta lectura es, a su vez, un mundo nuevo que el lector libre re-vive» (35), de la misma forma que para Sartre escribir es pedir al lector «que haga pasar a la existencia objetiva la revelación que yo he emprendido por medio del lenguaje. Así el escritor recurre a la libertad del lector para que ella colabore en la producción de la obra» (36).

A la pregunta de para quién y para qué escribir que propone la revista *Al-Ādāb,* pocos son, sin embargo, los escritores que inciden en los valores transformadores que el escritor árabe debe aportar a su época, en el sentido en que la filosofía existencial de cuño sartriano manifiesta los únicos objetos susceptibles de ser tratados literariamente: el mundo, los demás, la historia, la verdad, la cultura. Así entendida, la experiencia literaria se produce siempre en una comunidad o colectividad actual o virtual necesitada, en último término, de transformación dinámica. En un artículo de enero de 1960, Suhayl Idrīs manifiesta la necesidad de que el escritor árabe se dirija a su hermano de raza, también de clase y, sobre todo, de patria, invitándole a colaborar en la transformación del mundo (37). Según Idrīs, ha llegado el momento de sustituir la literatura de *hexis,* de consumo, placer o entretenimiento, por la literatura de *praxis,* literatura de acción en la historia y sobre la historia, para transformar las estructuras de la sociedad árabe. A continuación, el autor se pregunta si hasta el momento el escritor árabe ha cumplido con esa función de creador de conceptos dinámicos en sus lectores a partir de su propia experiencia del mundo y de la vida. La respuesta es negativa y «el más claro ejemplo de ello lo tenemos en la última revolución árabe de Egipto, donde no recordamos ninguna obra literaria importante que haya colaborado en la transformación política que se estaba produciendo» (38).

Para Idrīs en esta circunstancia, como para Sartre en su momento, hablar es obrar. La realidad nombrada sufre una modificación tan pronto como la palabra la desnuda. La revelación causada por el escritor, implica la transformación de lo revelado comprometiendo en esta empresa la responsabilidad de los otros. En cualquier caso, como indica Ra'īf al-Jūrī, se trata de un compromiso libremente asumido:

> «No creemos en la obligación, *al-ilzām,* sino en el compromiso, *al-iltizām,* que brota de la espontaneidad del escritor y éste, naturalmente, se comprometerá si realmente vive las circunstancias de su época y de su sociedad» (39).

Las ideas que sobre el compromiso del escritor como motivación literaria expuso Muḥyī-l-Dīn Ṣubḥī en julio de 1962 (40), suscitaron una severa réplica de ʿĪsà al-Nāʿūrī en el número de la revista del mes siguiente (41). Dice al-Nāʿūrī que Muḥyī-l-Dīn Ṣubḥī habla del escritor y de su obra en términos no específicamente literarios:

> «Empieza hablando de la literatura, que, como sabemos, es una de las bellas artes,

(35) *Li-man..., op. cit.,* p. 3.
(36) SARTRE, *op. cit.,* p. 71.
(37) SUHAYL IDRĪS: «Asabu-nā al-ṯawrī», *Al-Ādāb* (1960), enero, p. 1.
(38) *Ibíd.,* p. 1.
(39) RA'ĪF al-JŪRĪ, *op. cit.,* p. 2.
(40) MUḤYĪ-L-DĪN ṢUBḤĪ: «Mu'tamar al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir fi-Roma», *Al-Ādāb* (1962), julio, pp. 56-57.
(41) En la Sección *Lecturas del número anterior,* del número de agosto, p. 71.

> y continúa refiriéndose a la política, al socialismo, a la unidad árabe y al marxismo, sin citar para nada el hecho de la literatura como arte, pero que él entiende como medio para realizar una política determinada» (42).

ʿIsà al-Nāʿūrī está de acuerdo en que una de las misiones del escritor es influir, escribir con motivaciones políticas, pero evitando siempre ser guiado por la política y servir a sus ambiciones: «La literatura que se pone al servicio de los objetivos políticos es una literatura que nace muerta y no merece ser leída» (43).

Sin embargo, ya en uno de los primeros números de la revista *Al-Ādāb* (44), Suhayl Idrīs, al invocar el compromiso literario, hacía mención de la críticas posibles a su propuesta, del mismo modo que se habían dirigido a la teoría de la literatura comprometida de Sartre: Comprometerse significa coacción sobre la libertad individual y comprometerse literariamente significa sacrificar los aspectos de orden estético en aras del mensaje y de la idea. Idrīs rebate estas acusaciones diciendo que desde el momento en que un escritor vive realmente la vida de su época y vibra con los sentimientos y esperanzas de su sociedad y de su pueblo, proyecta para él, como detentador de un mensaje, un horizonte de ideas que se constituyen como el modelo al que es posible aspirar. A partir de este momento fundante, el escritor siente que su compromiso con la sociedad a la que se dirige es imprescindible para que su acción literaria tenga algún sentido. Pero ese compromiso remite siempre a un acto libre pues, de no serlo, habría que pensar que le viene impuesto desde fuera, lo que representaría una contradicción en los términos. En cuanto a la suposición de que ese compromiso desvirtúa la estética literaria, Idrīs es tajante al afirmar que la estética como único designio de la literatura es algo vacío y sin sentido:

> «La primera condición de la literatura como acto es que sea verídica y sincera. Si es así, la obra literaria será bella y el orden estético brotará de ella aunque en apariencia no sea hermosa» (45).

Si comparamos los planteamientos que sustentan la teoría literaria del compromiso, en los años cincuenta y sesenta, aparecidas en la revista *Al-Ādāb,* con las conclusiones de la conferencia sobre literatura árabe de Fez a la que aludíamos al principio de este trabajo, veremos cómo las ideas iniciales sobre el escritor y su misión aparecen notablemente decantadas. Las vicisitudes de la experiencia literaria de los autores árabes y la crisis general de su mundo, han dejado una huella profunda y distorsionadora en un programa que fue esperanzado. La cuestión que en Fez se debatía era saber si el escritor árabe de hoy puede hacer frente a esa crisis con garantías de éxito y conocer hasta qué punto esa tarea está sometida a presiones, compromisos y coerciones:

> «¿Qué se espera del escritor y de su palabra al hablar de sus semejantes en la mortal atmósfera de decadencia en que se halla la nación árabe?, ¿debería condenar las estructuras de poder y sus fundamentos, imputándoles la responsabilidad de este declive? En último término, ¿podría expresarse libremente» (46).

---

(42) *Ibíd.*, p. 71.

(43) *Ibíd.*, p. 71.

(44) SUHAYL IDRĪS: «Šakawā al-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ», *Al-Ādāb,* mayo (1953), pp. 18-20.

(45) *Ibíd.*, p. 18.

(46) Véase, SUHAYL IDRĪS: «Azmat al-ibdāʿ ayḍān», *Al-Ādāb* (1972), diciembre, p. 3.

El pesimismo de estas reflexiones es evidente al comparar su intención con la teoría de la palabra como condicionante de la acción que hemos comentado. Aún rechazando una historización radical de la actividad literaria, tal como Sartre la expone en 1965 (47), Suhayl Idrīs nunca dejó de promover una literatura cuya misión suprema era hablar al hombre de su libertad, de su destino y del sentido de la vida y del mundo desde una perspectiva esperanzada y ciertamente humanista. Incluso René Ḥabašī, pensador existencialista libanés, intentó en su momento trascender la ecuación sartriana de palabra igual a acción revolucionaria, proponiendo una creación literaria abierta a la convivencia comunitaria pacífica a pesar de las naturales controversias sociales (48).

La decepción teórica de finales de los años setenta podría demostrar, empíricamente, el hecho de que el escritor árabe ha dependido en numerosas ocasiones de unos condicionamientos que, directa o indirectamente, han tratado de reconducir su tarea. Como indica ʿAbd al-Nabī Ḥiŷāzī, la función permanente del escritor árabe contemporáneo ha sido tanto una confrontación consigo mismo, como una lucha con la sociedad y contra el poder. Los hechos, opina, manifiestan que «la obra escrita se halla siempre expuesta a la censura, a sus caprichos y a las operaciones de edición y ventas. Estos son los factores que a menudo fuerzan al escritor a desistir de su tarea, si bien con la consiguiente amargura y el fatal resentimiento» (49).

(47) Véase el testimonio de SARTRE en el volumen colectivo, *Que peut la litérature*, Ed. L'Inédit, París, 1965, p. 122.
(48) RENÈ ḤABAŠĪ: «Al-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ bayn al-azma wa-l-taqaddum», *Al-Ādāb* (1954), octubre, p. 1.
(49) ʿABD AL-NABĪ ḤIŶĀZĪ: «Anmat ru'ya al-ʿalam fi-riwaya al-sabʿinat», *Al-Ādāb* (1980), abril-mayo, p. 92.

LA PLACE PUBLIQUE DANS LE ROMAN DE LAHBIB CHEBBI: LA FÊLURE

Por
ABDEL-HAKIM GAFSI

En tant qu'archéologue, je me suis proposé de dégager et de saisir, quelques traits spécifiques de la place publique dans la médina de Tunis, à partir de ce roman.

Il ne s'agit pas, bien entendu, d'aborder la question de la place publique en tant qu'unité architecturale de base dans un tissu urbain moderne, mais de noter et de préciser quelques détails se rapportant à cette unité dans un cadre arabo-musulman (Tunis dans le roman) et relevés dans la fêlure.

Mais avant d'aborder la question, il est souhaitable de faire un rappel sur la structure de la médina de Tunis.

La médina ou la ville traditionnelle est de forme à peu prés ovale; elle est flanquée au Nord et au Sud de deux faubourgs: Bab Souika et Bab Dzira. La médina est aussi traversée du Nord au Sud et d'Est en Ouest par deux axes de circulation se coupant perpendiculairement au niveau des souks et de la Grande Mosquée (Zitouna).

A partir de ces grands axes rayonnent des parcours secondaires comprenant les differents quartiers, avec des ruelles enchêvetrées, ressemblant à des labyrinthes infinis, mais aussi des espaces publics, généralement le résultat de la jonction de ces deux axes avec les parcours secondaires.

Bien entendu, il n'existe pas de places publiques structurées sur le modèle grec ou romain (agora et forum distingués par lé régularité, l'harmonie et l'alignement), mais il s'agit plutôt de placettes que nous rencontrons sur les differents parcours de la médina de Tunis et qui sont en définitive un cadre conjoncturel et non structurel.

Par ailleurs, à l'Est de Tunis musulmane ou médina s'étend la cité européenne ou la Tunis «française» avec un quadrillage rigoureux de ses longues artères. Cette

nouvelle cité, extra-muros, s'etait développé hors de la Porte de la Mer, dès le XVIII e siècle.

Cette petite analyse nous a permis de constater que deux Tunis s'observent et dont les frontières restent trés nettes. Par conséquent, les deux conservent une personnalité et un modèle de vie diamétralement opposés.

Cet espace rapidement évoqué servira de base et de point de départ à ce commentaire:

1.— La place: domaine populaire par excellence.

Reflet de l'organisation sociale, projection spatiale des structures sociales et vision de l'homme dans l'espace aménagé, la place publique est un espace intégré sur le plan morphologique comme sur le plan social. C'est un corps vivant; c'est le coeur palpitant de toute la cité. Lieu des actions simultanées: cloisonnement et ouverture, immobilité et mobilité... un thèatre ambulant: lieu de représentation, de divertissement, de hiérarchie. La place n'est qu'une conscience collective: «Sur la petite place, les hommes etaient réunis autour d'Ahmed. Je restai à l'écart aucun mouvement, à part Touhami qui servait, de temps en temps, sans hate, un café à un client. Pour l'eau, il n'y avait pas à se déranger, une jarre etait placée dans un coin du café: les clients se levaient et se servaient eux mêmes. La vie sur cette place semble avoir adopté un rythme au ralenti. Le cafetier et son serveur sont aussi interéssés par les histoires d'Ahmed que leurs clients. Le groupe est assis à même le sol et les bancs sont occupés par les vieillards» (P 44).

Les habitants sont liés à la place par un genre de contrat tacite; l'euphorie qui en résulte est le symbole de l'unité retrouvée, de l'emancipation. La place n'est en définitive que la vision concrète de l'existence humaine: «Mais peu importe, les habitants de notre capitale, mús par un instinct de joie indémontable, reviennent périodiquement à la place de la Kasba cueillir des émotions et des plaisirs, et ou oublier la monotonie quotidienne, le lot de toutes les ville (P 56).

Carrefour, voie de pénétration, lieu de convergence, de confluence, de rencontre, de rapprochement, d'animation diurne contrastant avec le vide nocturne, la place est une charge des multiples visages. Elle est donc le lieu de diversité, de multiplicité, de disparité, de contradiction, de défauts, de qualités, de libertés et même de dérapage. Coeur de la parole innocente, naïve mais aussi réfléchie, creuset des actes dramatiques ou comiques, la place est un objet vivant qui fascine par son ambiguité:

> «Durant trois jours, c'est la joie qui investit la place avec ses cortèges de personnages pittoresques, diseuses de bonne aventure, conteurs, musiciens et lutteurs. Et chacun à sa façon, harangue la foule excitée que la fin du Ramadan ramène à une religiosité moins rigoureuse et un laisser aller bon enfant» (P 56).

Objet de convoitise, lieu de servitude, de domination, de contrôle, projection des bouleversements, changements, transformations, la place constitue une base de souvenirs; elle incarne et symbolise, par conséquent, malheurs et joies populaires. «La premiére fois, c'etait sur une pierre, juste au milieu de la place centrale de notre capitale. Les gardes, seuls occupants des lieux, jouaient aux cartes. La place, ainsi vidée de son monde, avait un aspect sinistre et je me suis mis à penser à ses moments

de forte animation. Je crois que c'est surtout durant les jours de fête qu'elle communique aux habitants un visage rassurant» (P 55).

2.— Place et pouvoir

La place n'est pas un espace neutre puisqu'elle incarne à la fois des idées de voisinage mais aussi de clientèle et de hiérarchie. De ce fait elle etablit un système complèxe de relations et de communications. Il ne s'agit pas donc ni d'un espace clos, ni d'un espace neutre. Intermédiaire entre la société et le pouvoir, la place est une caisse de résonance donc un espace privilégié pour le pouvoir: «Il est vrai que des débauches et des rixes viennent de temps à autre donner à la place un supplément d'émotion qure nos chouyoukhs, périodiquement, dénoncent à travers des dissertation qu'ils envoient au Maître de la Ville» (P 56).

Foyer de décision mais aussi de dédoublement, la place est le théatre de manifestations collectives et de croyances magico-religieuses. Elle est donc une balance dont les plateaux sont toujours en deséquilibre. Source de conflit la place publique demeure un foyer de tension perpetuelle:

> «Un rassemblement occupait la place, fief habituel du conteur. Je pressentais les raisons de ce rassemblement et me demandais si le fournier n'avait pas dû se ressaisir à temps: entre lui et le mouharrek du quartier, je sentais qu'il n'y avait aucune possibilité d'entente» (P 107).

Image, vitrine, miroir de ce conflit, la place restera toujours un enjeu: Incarnation des contraintes des normes d'un pouvoir mais aussi représentation réelle ou imaginaire d'une conception dramatique d'une réalité sociale:

> «La seconde fois que je m'assis, j'étais sur la place populaire du faubourg. Elle etait animée avec un rien de reserve, probablement imposée par le choléra... Je pouvais m'intégrer aux groupes qui, assis à même le sol, discutaient. J'ai préféré m'asseoir à part et me laisser envahir des souvenirs. Cette place a, de tout temps, été un lieu apprécié par les classes populaires, mais le pouvoir l'a aussi marquée du sceau de sa repression. C'est sur cette place qui avaient lieu les exécutions capitales» (P 59).

Lieu d'interférences, la place peut produire des contrastes, des differences des discontinuités, des anomalies, des conflits. Résultante de trois forces opposées: pouvoir, adultes, enfants, cet espace reste un berceau d'un acte inachevé «Jusqu'à un certain point, quant les adultes commençaient à vider la place, en jetant parfois des pierres au bourreau, nous étions, nous les enfants déçus» (P 61).

Lieu de sociabilité, d'échange et d'ouverture donc de rapports pacifique la place est le cadre où se renouent l'alliance profonde, l'harmonie, la cohésion, l'entente, la similitude et la communion:

> «Je débouchai sur la place aux moutons. Les hommes, par petits groupes, calmement assis, profitaient du soleil matinal» (P 185).

3.— La place: lieu de l'inconnu

Mobile ou immobile, connu ou inconnu, limité ou illimié, la place est un pivot autour duquel s'enchaînent les hommes:

«En quittant SI Aissa, je ne suis pas rentré chez mol. Je ne suis pas non plus resté sur la place pour écouter Ahmed finir son conte. J'ai passé le reste de la matinée à errer» (P 54).

La place est un réseau fait d'enclos, d'interdiction, d'ouverture, d'accéssibilité de fermeture et d'exclusion donc un contraste inconnu de vide et de plein, d'espace libre et de labyrinthe, d'ouvert et de fermé, du privé et du public, de la liberté et de la servitude:

«Salah Jeridi, emportant l'argent de la victime, s'engagea dans les ruelles qui partent de la place Bab Suika et crut ainsi m'échapper» (P 212).

La juxtaposition de plusieurs individus, l'entassement ou la concentration de la population dans cet espace relativement restreint offrent des ambiguités: solidarité sociale ou discipline collective, tolérance mutuelle ou diversité sociale et économique, émancipation sociale ou prestige personnel, c'est à dire des lignes de démarcation assez flous malgré une fluidité apparente. Donc la hiérachie, l'ordre conventionnel, la conception collective des rapports entre individus ou symbole et anonymat demeurent les dimensions de la recherche de l'équilibre dans cet espace.

«Je pouvais déboucher directement sur la place, mais Ahmed le conteur me verrait et se tairait par respect envers un cheikh, ou bien contourner tout le bloc d'habitations et de commerce, de façon à me ménager un moment où je pourrais écouter à ma guise ce qu'il raconte» (P 42).

Lieu du sacré et du profane, du permis et de l'interdit, du dialogue, de la coexistence du réel et de l'imaginaire: «Notre rue, où campe le Kouttab de si Lkhdiri, débouche sur une petite place de Ahmed, conteur populaire du coin» (P 15).

Lieu d'intégration des espaces d'intimité, individuels et familiaux, lieu de médécine donc d'espoir, de création et d'imagination:

«Sur cette place, outre le café où campe majestueusement Ahmed le conteur, SI Aissa, de mémoire d'homme, a toujours été vu assis devant sa boutique "aux herbes médicinales"» (P 16).

4.— Place et colonisation

La transplantation d'une civilisation étrangère, le changement des réalités, le déplacement des priorités qui s'opèrent à Tunis et au détriment de la médina entrainent un transfert, une migration, une poussée vers un autre espace plus approprié aux nouvelles conditions. L'incompatibilité de la médina, son inadaptation, résultats de la redistribution des activités aussi bien économique que sociale, se traduit inévitablement d'une modification de l'implantation géographique et l'eclipse de la médina. Une nouvelle dichotomie s'instaure. Le centre devient périphérie et vice versa.

Cette nouvelle configuration, héritage de deux civilisations opposées, représente sur le terrain la juxtaposition de deux communautés differentes, musulmane et chrétienne, arabe et européenne. La place nourrit donc le cloisonnement de groupes opposés et le fractionnement. De la place surgit donc un nouveau système de privilége.

Bien entendu de ces transformations ont surgi de nouveaux rapports et de nouveaux déséquilibres, déséquilibres qui résultent d'une confrontation inégale. La pla-

ce devient donc le théatre de deux modèles de civilisation qui s'affrontent et s'entremêlent en même temps:

> «Les musulmans ne s'aventurent pas plus loin que la place de la Bourse et donnent l'impréssion de suivre cette déambulation toute européenne sur la Promenade de la Marine» (P 170).
>
> «Sur cette place de la Bourse, déambulant lentement devant moi Monsieur Pierre semblait venir d'un autre monde...» (P 175).

Par conséquent, cette nouvelle place engendre la frustration, la résignation, le pessémisme, le deséspoir, l'évasion dans le rêve, peut-être, mais surtout le mépris des valeurs morales et les traditions.

> «En arrivant au niveau de la rue el Qramed, femmes et enfants virèrent à droite et commencèrent à suivre le flot d'habitants d'autres quartiers qui descendaien la rue en direction de la place de la Bouse. Je n'avais plus besoin de les suivre. Je savais que mes compatriotes, délaissant leur médécine, leur croyance, dans l'inéluctable, leur confiance dans les saints, se dirigeaient vers les lieux européens de consultation» (P 114).

La place est donc le témoin de l'accèptation résignée des formes de la culture dominante, résultat de l'illusion, du blocage, de la méfiance de l'ankylose «Mais sur cette place de la Bourse, la pensée de mes compatriotes reste trop prés de réalités pour se permettre de telles divagations» (P 172).

Solitude, anxiété, despersonnalisation, repli sur soi même, telles sont les conséquences de ces nouvelles réalités. La place divient par conséquent le cadre idéal de la recherche de la paix, de l'harmonie et surtout l'identité:

> «Je m'étire à longueur des journées et d'années dans mes rues, mes place et mes impasses» (P 136).

Conclusion

La place publique, chez Lahbib Chebbi, est dominée par le conteur populaire. Il s'agit donc d'un cadre irréel et imaginaire car la place publique par excellence dans la medina est la mosquée, où prend corps la communauté urbaine.

Lahbib Chebbi, a voulu, peut être, exprimer son rêve d'exalter, la médina qui l'a bien connu, par l'intermédiaire de la place publique, cadre idéal de l'imagination. De là faut-il rappeler que Lahbid Chebbi n'a pas cherché à saisir la nature des mutations ni les perspectives qu'elles ouvrent, ni les formes, les mouvements et les couleurs offerts par la médina.

PROBLEMAS TEOLÓGICOS MUSULMANES Y CRISTIANOS EN EL ENFRENTAMIENTO DE LOS ÚLTIMOS MUSULMANES DE ESPAÑA CON LOS PODERES CRISTIANOS

Por
MÍKEL DE EPALZA

En este texto, forzosamente condensado, se quisiera proponer una problemática a dos niveles, que permitiera conocer mejor el poder que representaba la Inquisición, junto a la Iglesia y el Estado cristianos, y conocer también el desarrollo del enfrentamiento islamo-cristiano en España a través de la evolución tardomedieval y moderna del problema de los musulmanes insertados en la sociedad cristiana. Hay un nivel constante, el de la defensa musulmana ante el poder cristiano. Y hay un nivel con variaciones temporales, que es el de los acosos cristianos sucesivos y sus correspondientes respuestas musulmanas. Se verá esta evolución a partir de los problemas religiosos que se plantean a las dos comunidades.

La evolución de los problemas teológicos musulmanes

El Islam es más que una espiritualidad. Sitúa al creyente en el universo, en todas sus dimensiones. Le da una estructura mental y vital seguras, con tal de que colabore con las normas que Dios y su Revelación (el Corán, con la enseñanza del Profeta) le han revelado, para su seguridad en la salvación, en este mundo y en el otro. Estas normas religiosas abarcan también su actitud política, sobre todo en las adversidades semejantes a las que tuvieron que padecer el Profeta y sus Compañeros, al principio de Islam.

Hay que empezar por recordar que los musulmanes de al-Andalus tenían ya una experiencia colectiva de opresiones políticas, por sus propias autoridades musulmanas, a lo largo de toda la historia islámica de la Península. Por tanto, no es la opresión política de los cristianos (fiscal, administrativa, despótica, etc.) lo que les planteaba problemas especiales. Los problemas más graves provenían del carácter religioso

de esta opresión, especialmente en época morisca (finales del siglo XV, hasta la expulsión de principios del XVII).

La primera tensión que se les planteaba era consecuencia de la conquista cristiana de los territorios musulmanes. Pasaban a depender de autoridades no-cristianas, lo cual es contrario al estatuto normal de la sociedad musulmana, tal y como lo define el Corán. Para que el Islam pueda ser la norma que da seguridad al creyente, estos creyentes tienen que vivir en una sociedad política con autoridades musulmanas que hagan cumplir la ley islámica. La sociedad en su conjunto tiene que regirse por esa ley, que prevé por otra parte un estatuto especial para judíos y cristianos, libres de practicar su religión, de conservar su cultura y de tener autoridades propias, con tal de que reconozcan la autoridad eminencial del gobierno islámico y paguen impuestos especiales.

El depender de autoridades no musulmanas es pues una situación jurídica y religiosa anormal, aunque está prevista por la legislación musulmana, especialmente en el caso de los viajeros y comerciantes en territorios lejanos. También es anómalo el que el Islam, míticamente triunfador y conquistador, con la ayuda divina, pierda territorios en al-Andalus.

Frente a esta situación, que es un mal previsto por el Corán, los musulmanes de al-Andalus, en los siglos XII y XIII, se adaptarán con batallas, negociaciones, revueltas mudéjares, despoblamiento de tierras atacadas, etc. No conseguirán restablecer la situación islámica precedente: mantener los territorios musulmanes bajo autoridades musulmanas.

Al quedar en territorios y bajo autoridades cristianas, en situación de mudéjares, los musulmanes de al-Andalus tiene la opción de marcharse a tierras musulmanas, como se lo mandan los preceptos islámicos (estudiados por Leila Sabbag), como lo vieron hacer a las clases dirigentes andalusíes y como se lo aconsejan las múltiples dificultades que encuentran para vivir bajo autoridades cristianas arbitrarias y para vivir como musulmanes.

Pero los que se quedan se adaptarán a la nueva situación provocada por el poder estatal cristiano, manteniendo íntegro el sistema de seguridad musulmán, conservando la esperanza de una futura victoria militar con la ayuda de los otros poderes musulmanes (Granada, el Mágreb, los turcos...) y, sobre todo, sustituyendo la autoridad política musulmana precedente —ella misma multiforme— por la de las aljamas, institución andalusí original en el Occidente musulmán y aún no suficientemente estudiada. Así, también en la situación mudéjar, los musulmanes de al-Andalus supieron mantener su sistema de securización religiosa íntegro y encontraron en el Islam la fuerza y los medios para defenderlo del reto que suponía el vivir en una sociedad política cristiana.

Si las conquistas territoriales cristianas, hasta la toma de Granada en 1492, produjo gran impacto en los musulmanes, más fuerte les pareció la pretensión cristiana, iniciada por Ximénez de Cisneros en Granada hacia 1500, de que los musulmanes se convirtieran al cristianismo y se hicieran bautizar. Los bautismos forzosos de las germanías valencianas, dos décadas más tarde, extendieron esta situación a la totalidad de los dominios de la Corona de España.

Ante la presión cristiana para que se hicieran bautizar, los musulmanes intentaron defenderse con el sistema de la *taqiyya* o *kitmân* (simulación ante la opresión, que ha sido muy bien estudiada por Louis Cardaillac). Era un principio religioso musulmán, según el cual podían abrazar otra creencia en caso de peligro en su vida y bienes, con tal de que se conservaran interiormente fieles al Islam y procuraran cumplir sus preceptos en la medida de lo posible.

Como defensa islámica ante el ataque cristiano que suponían las presiones para que se bautizaran, cedieron aparentemente. Pero exigieron no caer bajo la jurisdicción del tribunal de la Inquisición, que podía urgar en sus creencias y descubrir la treta para conservar intacto, bajo la simulación aparente, su sistema íntimo de creencias y prácticas musulmanas.

Su pretensión resultó inútil. El control religioso inquisitorial se fue imponiendo sobre esos «cristianos nuevos de moros» —que habría que llamar «cristianos falsos»— con un rigor y una minuciosidad imprevisibles. Ante este nuevo acoso, los musulmanes moriscos fueron extremando las precauciones.

Dentro del acoso al que sometieron los cristianos a los moriscos, se dieron nuevos pasos cuando se pretendió controlar no sólo sus creencias religiosas, sino también sus costumbres originales, distintas de las de sus compatriotas cristianos españoles en el terreno lingüístico, alimenticio, higiénico, vestimentario, de fiestas, etc., aunque no fueran contra ningún precepto religioso específicamente cristiano.

Como se verá más adelante, algunas autoridades cristianas juzgaban que esas costumbres específicas de los moriscos eran «tentaciones» que contribuían a mantener su solidaridad comunitaria islámica y que habían de suprimirse para ligarles plenamente al cristianismo. No les faltaba razón en el planteamiento, porque los moriscos cuidaban estas señales de identidad como una forma de identificación con el sistema musulmán, que mantenían intacto en sus corazones.

Lo que falló, por parte cristiana, fueron los medios. Los moriscos sintieron esas prohibiciones como un ataque frontal y se rebelaron en Las Alpujarras. Fueron vencidos y todos tuvieron que ceder y adaptarse a los usos cristianos. Perdieron así nuevos signos de identidad, que al fin y al cabo eran secundarios en su sistema, porque conservaban en su corazón y aún en muchos usos sociales más o menos escondidos la adhesión al sistema de creencias islámicas.

Evidentemente, el máximo choque con las autoridades cristianas fue la expulsión definitiva, la emigración definitiva a tierras musulmanas. Suponía abandonar el ideal de recuperación política de al-Andalus para el Islam y conllevaba la durísima prueba de la pérdida de sus bienes y de su tierra para una aleatoria instalación en tierras extrañas.

Aquí también se adaptó la comunidad musulmana en su conjunto, en España y en los países islámicos, a una situación de ataque gravísimo contra su sistema de creencias. La expulsión total de Felipe III fue considerada por algunos teóricos emigrados como una salvación divina, como la salida de Egipto del pueblo judío. Se había salvado lo esencial, la fe, mantenida sustancialmente intacta a través de los siglos, a pesar de los ataques cada vez más peligrosos de las fuerzas del mal, representadas para ellos por los poderes cristianos del Estado, la Iglesia y la Inquisición.

En resumidas cuentas, las creencias islámicas se mantienen idénticas a lo largo de los siglos de dominación del poder cristiano sobre los musulmanes. Los moriscos no pueden entenderse sin la referencia a los musulmanes y mudéjares precedentes. A pesar de la graduación de la opresión cristiana, ellos supieron encontrar en el Islam los principales teológicos que justificaban su adaptación a circunstancias que consideraban ofensivas para la supervivencia del sistema religioso musulmán.

La evolución de los problemas teológicos cristianos con los musulmanes españoles

El cristianismo, especialmente el latino occidental, al encontrarse con el fenómeno religioso del Islam, tomó posturas diversas, que han sido muy estudiadas (recientemente por Rafael Benítez) y que aquí sólo se mencionarán en relación con el «problema morisco».

Dentro del desconcierto inicial cristiano ante el surgir del Islam en Oriente Medio (no se sabía si los musulmanes eran una secta cristiana nueva, remodelación de movimientos heterodoxos antiguos), los cristianos acaban por considerar que el Islam es diferente del Cristianismo, aunque reconocen la tolerancia islámica, que permite el libre ejercicio de la religión con tal de que se reconozca la autoridad superior del gobierno musulmán y se paguen los impuestos especiales. Por ejemplo, Juan de Gortz, el monje alemán y embajador ante la corte de Abderrahmán III, en pleno siglo X, escucha de los cristianos cordobeses que con los musulmanes sólo han perdido la independencia política y fiscal, lo cual coincide con las lamentaciones de la crónica mozarábiga y con Eulogio, que se queja de la pérdida de la cultura latina entre los cristianos arabizados de al-Andalus. En este mismo ambiente que encontró San Juan de Gortz durante su estancia en Córdoba, parece que ya no se hablaba de los mártires cristianos del siglo pasado y que no se aplicaban por ello a los musulmanes las categorías teológicas que los cristianos habían aplicado a sus perseguidores paganos, en los primeros siglos de la era.

En cambio se advierte una agresividad antimusulmana en el campo político-moral: los musulmanes serán considerados como inmorales incivilizados y, sobre todo, como usurpadores de los territorios y santuarios cristianos. Cruzadas, reconquistas y otras acciones político-militares forman parte del apoyo tradicional de las iglesias cristianas a las autoridades que les permiten el ejercicio de sus actividades espirituales y les dan las bases materiales para la estructura de la organización eclesiástica. A lo largo de la Edad Media y hasta el siglo XVII, la Iglesia cristiana dará su cobertura teológica para las acciones políticas del poder civil en el «problema morisco».

Además de esta motivación político-religiosa, hay principios teológicos estrictamente espirituales que guían la actuación cristiana contra los musulmanes o al menos contra sus creencias.

El primero es el de la evangelización de los no-cristianos, como lo son los musulmanes. La evangelización nace del precepto divino de predicar a todas las gentes y de la caridad fraterna de los cristianos, que quieren salvar a los «infieles» de la perdición eterna.

La evangelización o cristianización se encuentra con dos obstáculos, una vez alejada la presencia de los paganos, convertidos generalmente al cristianismo, en

la sociedad europea. Con cada vez más fuerza y agresividad se va a buscar la conversión de los judíos y musulmanes, así como de los pecadores y herejes cristianos, evidentemente.

Pero la conversión personal no es fácil. Exige una predicación para conocer las verdades de fe, pero ésta no viene sin la gracia divina y sin la cooperación libre del hombre. Los «convertidores» pueden predicar lo mejor posible y hasta suponer que Dios quiere que todos los hombres se salven en el Cristianismo y da gracia suficiente para que el hombre pueda aceptar los misterios de la fe cristiana, pero siempre quedan incógnitas en el proceso de la conversión, especialmente en los obstáculos que pone el hombre mismo, con su aceptación o rechazo culpable de la fe.

Entre todas estas premisas para la conversión —predicación, gracia divina, inteligibilidad de los misterios, cooperación a la gracia— los convertidores insistirán en la cooperación personal a la gracia, aunque sin dejar de plantearse interrogantes sobre la eficacia de los otros elementos en el caso de la conversión de los musulmanes. Así, judíos y musulmanes, si no se convertían al cristianismo era seguramente por pertinaz oposición a la gracia divina. Debían de ser castigados por ello, hasta que su libertad, al menos movida por la corrección o por interés, aceptara abrazar la fe cristiana. Así se justificaba la coacción en las conversiones, a pesar de las incógnitas de las gracias divinas para la obtención de la fe.

En realidad, el problema teológico de la gracia, tan fundamental en la teología española del siglo XVI-XVII, era un profundo problema político: si la fe y sus derivaciones prácticas dependían de la gracia divina, la autoridad cristiana y sus organismos «cristianizadores», como la Inquisición, no tenían una acción decisiva en el control religioso y moral de los españoles. Gracia divina y acción religiosa coadyuvante se frenaban mutuamente (salvo siempre el poder divino de hacer milagros). El Estado cristiano y la Iglesia, con sus medios coordinados, podían ponerlos todos para preparar la conversión, pero la eficacia de su acción debía depender de la gracia divina. Era un problema espinoso para los gobernantes empeñados en una acción de unificación religiosa y de control moral. Era un problema fundamental para la actividad de los tribunales de la Inquisición.

En resumidas cuentas, había que suponer la gracia divina para poder atribuir la no conversión del judío y del musulmán (o de cualquier pecador) al rechazo consciente y libre, y por tanto punible, ya en esta vida.

Para suponer esta gracia divina o hacerla casi automática, ligada necesariamente a un hecho visible y controlable, la teología cristiana distinguía dos gracias: *gracia ex opere operantis,* que dependía de la voluntad del hombre y era por tanto subjetivo e incontrolable en el caso del sujeto pasivo del bautizado adulto al que se requería consentimiento, y *gracia ex opere operato,* de efecto perfectamente controlable, supuestas unas circunstancias o condiciones preestablecidas, dado el pacto o «Testamento» de Dios con la Iglesia, distribuidora de Su gracia.

Esta doble vía de la gracia divina va a jugar un papel muy importante en el uso del sacramento del bautismo, rito de conversión a la fe cristiana, aplicado a judíos y musulmanes.

En efecto, el uso cristiano latino de bautizar a los niños recién nacidos, sin que

pudieran ejercer su libertad, que era asumida por los padres o padrinos, proporcionaba un ejemplo claro de acción que conllevaba automáticamente la gracia de ser cristiano. Más aún, era irreversible, ya que el sacramento imprimía carácter.

Claro está —y por eso hubo tensiones teológicas, especialmente tras los bautismos forzosos de las germanías valencianas— que para los adultos se requería el consentimiento previo. Pero éste obtenido, aunque fuera con presiones que coartaran la libertad pero no la suprimieran, la gracia podía venir directamente con el acto bautismal y producir el efecto de conversión, efecto permanente por la doctrina teológica —no de fe— del carácter imborrable del sacramento. Si en los adultos se requería la libre aceptación, los teólogos cristianos pensaban que ésta no era incompatible con cierta coacción, ya que si los musulmanes no hubieran querido ser bautizados, hubieran llegado a resistir hasta el martirio. Esta noción de martirio hasta la muerte era específicamente cristiana, ya que la *taqiyya, kitmân* o simulación islámica no se da sólo ante peligro de muerte, sino simplemente ante cualquier perjuicio grave.

Las objeciones sobre la validez de esos bautismos forzados y hasta la misma creencia popular de que «es agua inútil la que se emplea en bautizar un judío», no parece impidieron que los bautizadores de judíos y moriscos confiaran en la *gratia ex opere operato,* sobre todo en los niños moriscos, salvados gracias a este remedio de ir al infierno eterno. Los antecedentes de pueblos nórdicos europeos, bautizados en masa en época altomedieval, debía pesar en la mente de Cisneros, de los agermanados y de los demás bautizadores, que consideraban así el bautismo como algo irreversible. La práctica con los amerindios confirmaba este procedimiento.

Es evidente que ni judíos ni moriscos participaban de esa creencia.

Estas dudas presidían la actuación de los poderes cristianos y especialmente los inquisitoriales: en el caso de los moriscos, ¿se estaba actuando con «malos cristianos»? Porque si no eran cristianos, ni tenían la gracia divina para serlo, la Inquisición no tenía jurisdicción sobre ellos. Y el Estado cristiano tenía que aceptarlos como musulmanes, como lo había hecho con las comunidades mudéjares, o eliminarlos de la convivencia nacional, que es lo que en definitiva se hizo.

Pero la Inquisición, que los consideraba generalmente como «malos cristianos», se plantearía el problema de cómo hacerles efizcamente «buenos cristianos». Aquí entra el factor de las tentaciones, especialmente las de origen social.

El cristianismo considera esencialmente la salvación como un factor individual, en el que coadjuvan fuerzas sociales del bien, que son sobre todo las ayudas sobrenaturales de la Iglesia y de sus sacramentos. En cambio los peligros para la salvación (tentaciones) pueden provenir del ambiente social no eclesial (el «mundo»), de uno mismo, especialmente del cuerpo débil (la «carne») y del demonio, que azuza por todas partes: es el «mundo, demonio y carne», de los catecismos católicos.

Por eso la Inquisición —y la Iglesia española en general— se movieron en dos planos para neutralizar las «tentaciones» que podían apartar a los «cristianos nuevos de moros» de su «mundo» tentador por excelencia, el mundo del Islam.

Por una parte, aumentaban las ayudas eclesiales para el bien (sacramentos, predicación, clero,...), y por otra, evitaban las influencias sociales que les ligaran al Islam. Eso justificaba, sobre todo, las medidas de desintegración y aislamiento sociales

que se aplicó a los moriscos: mezclarlos con cristianos viejos, expulsarlos de las regiones donde se concentraban, arrebatarles a los niños para que se educaran con «cristianos viejos», etc.

Éstas son pues las etapas o articulaciones de un pensamiento cristiano evidentemente complejo, frente a la constante acción defensiva de los moriscos, fieles al conjunto del sistema de fe islámica.

Los tres poderes cristianos (Estado, Iglesia, Inquisición) actuarán de acuerdo con esos principios en su esfera propia. Los musulmanes se adaptarán, según sus propios principios islámicos, frente a esas actuaciones de los poderes cristianos.

Los moriscos frente a los poderes cristianos

Frente al Estado cristiano (medieval y moderno), los musulmanes intentaron obtener el estatuto islámico de minoría religiosa protegida, como el que ellos habían otorgado a judíos y cristianos, mediante el sometimiento político y el pago de impuestos especiales. Es el sentido de las cantidades diversas que entregaban a las autoridades cristianas (políticas y señoriales, pero también eclesiásticas) para obtener la conservación de sus tradiciones religiosas vitales. Se someten, mientras la opresión cristiana sea soportable —al igual que habían soportado a sus autoridades musulmanas, a veces igualmente opresivas— y mientras no hubiera esperanza de un triunfo militar musulmán. Esperan con ello mantener lo esencial de su cohesión comunitaria, dentro del sistema religioso que conocen en el Islam, para las otras religiones. Hay datos como para pensar que quizás se hubiera podido lograr la permanencia de este «modus vivendi» mudéjar, estable por ambas partes.

Frente a la Iglesia cristiana, los musulmanes actúan con una oposición radical en el fondo (no quieren por nada del mundo ser cristianos), pero sin choques estridentes, dada la debilidad de la acción evangelizadora de la Iglesia (ignorancia general del clero, incomunicabilidad lingüística, poca mella de las creencias cristianas en la fe islámica, etc.). Además, acostumbrados por la enseñanza coránica al respeto general al cristianismo y a sus ministros (lo que no excluye burlas en temas concretos), los musulmanes se acomodaban fácilmente a la coexistencia con los eclesiásticos, mientras éstos no les opriman en su fe, costumbres y bienes.

Pero toda la agresividad de los moriscos musulmanes se concentra en la Inquisición, que era el organismo cristiano —delegado por el Estado cristiano y por la Iglesia cristiana— encargado de vigilar, controlar y oprimir su fe. El carácter opresivo de la Inquisición se debía, para los moriscos, a que se juntaba el carácter religioso con el represivo. Podían soportar al Estado represivo y a la Iglesia predicadora. Pero no a la Inquisición*.

---

*Este texto fue presentado como ponencia en el Simposio «La Inquisición y los poderes políticos» (Madrid/Alcalá/Sigüenza, 1984), aún inédito. Sus ideas básicas se han presentado también en el capítulo «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque»; en la obra colectiva dirigida por Louis Cardaillac, *Les Morisques et l'Inquisition,* París, Publisud, 1990, pp. 37-50.

DE NUEVO SOBRE LA OBRA ANTIISLÁMICA ATRIBUIDA A RAMÓN MARTÍ, DOMINICO CATALÁN DEL SIGLO XIII

Por
JOSEP HERNANDO

El P. Angel Cortabarría en un artículo, publicado en MIDEO, acerca de las fuentes árabes de la *Explanatio Simboli* de Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII, escribe: «Parmi les travaux de R. Martin, certains, dont l'attribution au dominicain catalan a été contestée, abordent des thèmes apologétiques en rapport avec l'Islam et je les signale ici pour qu'on puisse mieux comprendre l'attitude spirituelle et intellectuelle de l'auteur de l'*Explanatio Simboli*. Dans un de ces travaux, le *De iudicandis veris et falsis prophetis...* Un autre de ces travaux, la *Quadruplex reprobatio,* quaque éditée en 1550 sous le nom de Jean Gallus, est certainement d'origine spagnole et reflète de toute façon le milieu qui a été celui de R. Martin... Citons encore, dans le même genre, la *Summa contra Coran,* la *Summa contra sarracenos* et le *De origine et progressu et fine Machometi*» (1). De lo escrito por el P. Cortabarría cabe deducir que las obras antiislámicas atribuibles a Ramón Martí serían cuatro: *Quadruplex reprobatio, Summa contra Coran, Summa contra Sarracenos* y *De origine et progressu et fine Machometi.*

Por mi parte, en la «Dix-huitième Session d'Histoire du Midi» que tuvo lugar en Fanjeaux en 1982, en la que, por cierto, estuvo presente el P. Cortabarría, mi intervención versó sobre la obra antiislámica de Ramón Martí, llegando a la conclusión de que no hay diversas obras antiislámicas de Ramón Martí y sí títulos diversos con un contenido idéntico, cuya autoría no había por qué poner en duda (2). El año siguiente, por otra parte, publiqué el texto de uno de los tres manuscritos existentes de dicha obra: el del códice 46 de la Biblioteca Capitular de la Catedral de El Burgo

(1) A. CORTABARRÍA BEITÍA, O.P.: *Les sources arabes de l'«Explanatio Simboli» du dominicain catalan Raymond Martin,* en MIDEO, 16 (1983), pág. 108.

(2) J. HERNANDO I DELGADO: *Le «De Seta Machometi» du Cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymon Martin (Ramón Martí), en Islam et chrétiens du Midi (XIIIe-XIVe s.),* Cahiers de Fanjeaux 18, Toulouse, 1983, págs. 351-371.

de Osma (Soria) (3).

D. Timoteo Rojo Orcajo en su *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de El Burgo de Osma,* al describir el códice n.º 46, escribe: «6. Al folio 45r. *De secta Mahometana.* Ad ostendedum quod Mahometus... Folio 60v ...de similibus idem est judicium. [Un tratadito apologético contra la secta mahometana]» (4). En realidad el tratado lleva el título *De Seta Machometi.* Se trata, como veremos, del famoso tratado antiislámico conocido como *Quadruplex reprobatio* o también *De origine, progressu et fine Machometi et de quadruplici reprobatione prophetiae eius.* Por otra parte, el contenido de *De Seta Mahometi* del ms. 46 de la Biblioteca Capitular de la Catedral de El Burgo de Osma es el mismo que el del ms. 28B., s. XIV, ff. 200v-222r de los Archivos Generalicios O.P. en Roma y también que el del ms. Dd. I, s. XIV, pp. 451-458 de la Universidad de Cambridge, cuyo título o rúbrica es *Tractatus contra Machometum.*

Dada la persistencia de la historiografía en seguir considerando tales títulos como obras diversas atribuibles a Ramón Martí (5), añadiendo además otros títulos y, por consiguiente, otras obras, con el añadido de la duda sobre su autoría, partiendo del contenido de *De Seta Machometi* del ms. 46 de El Burgo de Osma (6), vamos a plantearnos dos problemas: el primero, sobre la identidad de contenido de los diversos tratados en relación con los diversos títulos que nos ofrecen los diversos manuscritos, las ediciones y la historiografía; el segundo, sobre su autoría.

El origen de tal persistencia se debe, en especial, a Laureano Robles, quien en *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (s. XIII-XV)* (7), una vez reseñadas diversas obras de Ramón Martí, en concreto de *Explanatio Simboli Apostolorum, Capistrum Iudaeorum, Pugio Fidei, Vocabulista in Arabico, De erroribus philosophorum,* escribe en 1971: «6. *Suma contra el Corán* (cf. Diago: Historia, fol. 137). No tenemos indicios de su autenticidad o existencia». Pero tres años más tarde, en *Escritores Dominicos de la provincia de Aragón* (8), rectifica y, demostrando una mejor información, atribuye a Ramón Martí cuatro tratados antiislámicos: «6. *Suma contra el Corán* (cf. Diago: Historia, fol. 137). No tenemos indicios de su autenticidad o existencia. 7. *Quadruplex reprobatio* (dudosa). Esta obra editada en 1550 bajo el nombre de Jean Gallus es considerada por M.-Th. d'Alverny de origen español. Tal vez pueda atribuirse a nuestro autor... 8. *Contra Sarracenos* (dudosa). Luis de Valladolid en su *Tabula Alberti* da este título. No podemos saber si se trata de una obra concreta o

(3) JOSEP HERNANDO: *Ramón Martí (s. XIII). «De Seta Machometi» o «De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius»,* en «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», 4 (1983), págs. 9-63.

(4) Publicado en «Boletín de la Real Academia de Historia», 94 (1929), págs. 655-792 y 95 (1929), págs. 152-314. El fragmento citado se halla en las págs. 765-766 del v. 94.

(5) «L'obra de Ramón Martí és netament apologètica... Hi pertanyen l'esmentada *Explanatio symboli apostolorum,* acabada en 1257, i unes *Summes* contra l'Alcorà, avui perdudes, però que Diago atribueix a Martí», escribía E. VILANOVA en *Història de la teologida cristiana,* vol. I *Des dels orígens al segle XV,* Ed. Herder, Barcelona, 1985, pág. 650. Tal afirmación se repite en la edición castellana aparecida en 1989.

(6) En adelante, cuando nos refiramos al tratado antiislámico que contienen los manuscritos de El Burgo de Osma, Roma y Cambridge, lo haremos con el título o rúbrica *De Seta Machometi,* que es la del tratado de El Burgo de Osma.

(7) Publicado en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España,* 3. *Siglos XIII-XVI,* Salamanca, 1971, págs. 58-67.

(8) Publicado en *Escritores dominicos de la provincia de Aragón,* Salamanca, 1974, págs. 76-77.

de un título genérico. 9. *De origine et progressu et fine Machometi* (dudosa). Ricoldo en su *Tractatus* dice que copia de Ramón Martí. Según Secret se trata de un tratado editado dos veces en el siglo XVI bajo el nombre de Juan Gallus... 11. *(Iohannes Gallensis: potius Raymundus Martini): Tractatus contra Machometum...».* Laureano Robles finaliza su trabajo citando los tres manuscritos que contienen dicho *Tractatus contra Machometum:* el de los Archivos Generalicios O.P. en Roma, el de la Universidad de Cambridge y el de la Catedral de El Burgo de Osma, cuyo título es, como ya se ha dicho, *De Seta Machometi.*

En primer lugar, creo que será de interés tener presente el contenido del *De Seta Machometi,* según el ms. de El Burgo de Osma, o del *Tractatus contra Machometum,* según los ms. de Roma y Cambridge. Ello nos ayudará a clarificar algunas confusiones que se observan en el artículo citado de Laureano Robles y en los posteriores de otros autores que siguen basándose en éste. Para ello, dadas las limitaciones del presente artículo, estructuraremos el tratado utilizando las mismas frases del autor:

1. Signa seu fructus veri prophete vel nuntii Dei (9)
   1.1. Quod sit verax
   1.2. Quod sit bonus et virtuosus
   1.3. Quod faciat miracula
   1.4. Quod veniat ex lege bona et sancta. Talis fuit lex mosaica et evangelica
2. Usque ad predictos quadraginta annos fuerat in peccato scilicet ydolatrie (10)
   2.1. Secudum quod legitur in libro qui vocatur *Ciar,* scilicet *Actus Machometi (11)*
   2.2. Secudum quod legitur in diversis historiis que tanguntur in Alcorano et in aliis libris
   2.3. Item, dicitur in libro qui vocatur *Bochari* (12)
   2.4. Quod probatur in Alcorano
3. De falsa inspiratione Machometi (13)

---

(9) El principio del que parte el autor es común en la crítica religiosa para los teólogos cristianos de Oriente y Occidente: hay que rechazar la pretendida misión divina de Mahoma y, por consiguiente, el Islam, dado que no responde al modelo de la religión cristiana según es expuesta en la teología tradicional. De ahí que, lógicamente, sea la Biblia el principio de su crítica. Ahora bien, si Pedro el Venerable en *Contra Sectam Saracenorum* se pregunta *quid prophetia sit,* y lo mismo se hace en la *Apologia* de al-Kindī, el autor del tratado, Ramón Martí en realidad, se centra, de forma exclusiva, en la persona misma de Mahoma, es decir, parafraseando a Pedro el Venerable de *qui res ignorat aut preteriti temporis aut presentis vel futuri,* en el caso del día del juicio y el del desconocimiento de la trampa tendida por sus adversarios, lo presenta en el sentido de ataque personal: mentiroso y consecuencias indignas de un enviado de Dios. Cf. PEDRO EL VENERABLE: *Contra Sectam Saracenorum,* II, 4, PL 187, col. 700; J. MUÑOZ SENDINO: *La Apologia de al-Kindi,* en «Miscellanea Comillensis», 11-12 (1949), págs. 400 y ss.

(10) RAMÓN MARTÍ, como los polemistas cristianos orientales utiliza la parte biográfica de Mahoma anterior a su pretendida revelación con intención polémica, siguiendo fielmente la *Sīra* de inb Ishaq. Su finalidad es compararlo con el ideal moral: Jesús. El origen de Mahoma y su primera religión es la idolatría. Por otra parte, la simple exposición de la vida de Mahoma, hasta su pretendida inspiración, es suficiente, sin necesidad de comentario, para mostrar su diferencia con Jesús: horfandad, falta de recursos, relaciones con la viuda Jadīya.

(11) *Sīra* o *Sīrat rasūl Allah* (vida del Profeta), redacta por el historiador Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Isḥaq (en 767 o en 768). Perdido su original ha sobrevivido en la conocida recensión de Ibn Hišān (834). Ramón Martí, en lugar de la forma singular *sīra* para designar una biografía en general, utiliza la forma plural *al-siyar,* usada preferentemente en conexión con la biografía del Profeta. Cf. art. *Sīra,* en A.R. GIBB; J.H. KRAMERS: *Shorter Encyclopaedia of Islam,* Leiden-London, 1961, pág. 547.

(12) RAMÓN MARTÍ toma al autor por su obra. Se trata de *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, el corpus de *ḥadīṯ* de autoridad más indiscutida junto con el corpus compuesto por Muslim. Ramón Martí sólo cita estas dos compilaciones. De los 32 ḥadīṯ citados, 24 pertenecen a la compilación de al-Bujārī.

(13) El autor, igual que hiciera exponiendo sus orígenes, se limita, por lo que hace a la pretendida inspiración de Mahoma, a citar, sin más, las diversas fuentes árabes admitidas sin discusión entre los musulmanes. Implícitamente subyace la pregunta: ¿qué testigo digno de fe había allí?

3.1. Ex verbis Axe, uxoris sue, possitis in libro qui vocatur *Moslim* (14)
3.2. Item, dicitur in libro qui vocatur *Bochari* secudum quod refert eadem Axa

4. De seta Sarracenorum (15)
   4.1. Proximi eius
   4.2. Quod interficerent seu expugnarent homines quousque testificarentur
   4.3. Alii fatua simplicitate
   4.4. Alii quia invenerunt parentes suos hoc errore deceptos

5. [De quadruplici reprobatione Machometi] (16)
   5.1. Machometus fuit mendax (17)
      5.1.1. Verba eius vera
         5.1.1.1. Deus noster est ille qui creavit celum et terram
         5.1.1.2. Deus preelegit et sanctificavit Mariam super mulieres
         5.1.1.3. In Evangelio Christi est lumen et directio
         5.1.1.4. Apostoli erant adiutores Dei
      5.1.2. Verba eius falsa
         5.1.2.1. Maria fuit filia Abrahe et soror Aaron (18)
         5.1.2.2. Qui sequntur nuntium (Machometum) inveniunt eum scriptum in lege Moysi et in Evangelio
         5.1.2.3. Christus prophetavit de se
         5.1.2.4. (Iudei) non interfecerunt (Christum), neque crucifixerunt eum, sed assimilatum
         5.1.2.5. (Christiani in errore sunt)
         5.1.2.6. Deus ponit homines in errore ut necessario fornicentur
         5.1.2.7. In alia vita erunt fontes, fructus, uxores, tapecia de serico et puelle vel virgines (19)

---

(14) RAMÓN MARTÍ toma al autor por su obra, como hiciera con la compilación de al-Bujārī.

(15) Si la persona de Mahoma y su religión merecen el rechazo más absoluto, el autor no podía pasar por alto su éxito. Este éxito, propuesto por los polemistas islámicos como prueba de la verdad de su misión, por ejemplo, ʿAlī ibn Sahl ibn Rabban al-Ṭabarī en *Kitab al-dīn Waldawla,* ofrece diferencias notables con el éxito del Cristianismo. La fuerza, la estupidez, la ignorancia y el afán de riquezas son las razones del éxito del Islam, como también constata la *Antología* de al Kindī. Cf. C: ANAWATI: Polémique, Apologie et Dialogue Islamo-Chrétiens. Positions classiques, médiévales et positions contemporaines, en «Euntes Docete», 22 (1969), págs. 392-395; J. MUÑOZ SENDINO: *La apología,* cit., págs. 401, 419 y 425.

(16) Esta parte constituye el núcleo central de la obra polémica de Ramón Martí, por el que es conocida, es decir, la *Quadruplex reprobatio:* Mahoma fue mentiroso, no fue puro, no hizo milagros, sus leyes son inmundas. Cabe destacar las diferencias de lenguaje entre nuestro autor y los polemistas antiislámicos orientales por lo que hace a los «calificativos» aplicados a Mahoma. Cf. A.TH. KHOURY: *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIIe-XIIIe s.),* Leiden, 1972.

(17) Contra la pretendida autenticidad de la misión profética de Mahoma, el autor le presenta como ignorante, inculto, falsificador incluso de la verdad, necio y bufón. Confunde las personas de la Biblia: María, madre de Jesús, con María, la hermana de Moisés. Niega un hecho probado: la pasión y muerte de Jesús. Pretende que Jesús predijo su venida. Contra toda lógica, atribuye a Dios la causa del pecado. Pretende un paraíso réplica de la vida terrestre, que no se corresponde con la verdad contenida en la Biblia. Uno de los signos del verdadero profeta es la predicción del porvenir. Lo que predijo no se cumplió, por consiguiente mintió. Mahoma, pues, carece de credibilidad en su pretensión de profeta.

(18) Se refiere lógicamente no a Abraham sino a *ʿImrān* según el Corán y a *Amram,* padre de Moisés y Aarón, según *Ex.* 6, 20 y *Nu.* 26, 59, lo que parece atestiguar que Mahoma había confundido a María, hermana de Moisés, con María, madre de Jesús. Ramón Martí polemiza teniendo en cuenta que el padre de María fue Joaquín.

(19) Dado el carácter polémico del tratado contra la pretendida misión profética de Mahoma, el autor, con ayuda de las *auctoritates* que le proporcionan los libros canónicos del Islam *(Corán, Sira, al-Bujārī, Muslim),* se ciñe a una descripción sensible del paraíso en un sentido literal y material que corresponde a la tradición islámica más ortodoxa. En cambio, en *Explanatio Simboli Apostolorum,* tratado de teología expositiva, confirma el sentido espiritual, del paraíso que los filósofos musulmanes hicieron (Avicena, Algazel), quienes, como se

5.1.2.8. Dixit suis quod in ortu solis vel in occasu non facerent orationem
5.1.2.9. Mandavit suis quod viverent et comederent manu dextra
5.1.2.10. Machometus legit Alcoranum demonibus (20)
5.1.2.11. Asserebat quod dies iudicii debebat esse ante centum annos
5.1.2.12. Loquens de musca... in una ala portat venenum, in altera medicinam
5.1.1.13. Quando gallus cantat, videt angelum; et quando asinus rudit, videt diabolum

5.2. Machometus non fuit mundus sed potius immundus et peccator (21)
5.2.1. Machometus circuibat mulieres suas iacendo cum eis in una hora noctis vel diei et erant undecim
5.2.2. Nos (= Deus) licentiavimus tibi uxores tuas... et omnes ancillas tuas... et filias patrui tui
5.2.3. Contra istam promissionem et iuramenta coivit cum ea (= Maria Capcia) (22)
5.2.4. Deus constituerat sarracenis satisfactionem iuramentorum
5.2.5. Deus pepercit sibi (= Machometo) peccata preterita et futura
5.2.6. Rapine licentiate sunt michi

5.3. Machometus nunquam fecit miracula (23)
5.3.1. Expresse innuit quod non erat sibi datum facere miracula
5.3.2. Quod ad nutum eius et preceptum luna fidit se

5.4. Lex quam tradidit fuit immunda, nociva et mala
5.4.1. Sarracenus potest habere quatuor uxores et unam concubinam vel decem vel centum (24)

---

repetirá más adelante, proporcionan a nuestro autor un argumento complementario sobre la «racionalidad» del sentido espiritual del paraíso que el Cristianismo enseña. Cf. J.M. MARCH: *Ramón Martí y la seva «Explanatio Simboli Apostolorum»*, en «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», 1980, págs. 493-494.

(20) El autor no hace ninguna diferencia entre demonios, ángeles caídos, cuya actividad consiste en hacer el mal, y los *ǧinn* o genios, espíritus misteriosos, ni ángeles ni demonios, que pueden intervenir en la vida de los hombres para daño o provecho.

(21) Para nuestro autor, como para todos los polemistas antiislámicos, Mahoma dista mucho de ser un ejemplo de vida virtuosa. Dios, por consiguiente, no habría hecho de tal hombre su profeta. El autor utiliza un término duro y despectivo para calificarlo: *immundus* e *immunditia.*

(22) Sobre este acontecimiento de la vida de Mahoma, cf. H. HAMIDULLAH: *Le prophète de l'Islam. I. Sa vie. II. Son oeuvre,* L.J. VRIN, París, 1959, págs. 210-211.

(23) El autor, más que insistir en el don de profecía, es decir, predecir el porvenir, hace incapié en el poder de hacer milagros como signo de autenticidad de la misión divina del profeta. Las *auctoritates* aportadas por Ramón Martí en su argumentación se inscriben en un contexto muy determinado. Según el Corán, todo profeta aporta consigo signos que garantizan la autenticidad de su mensaje. A Moisés y a Jesús Dios les ha concedido el poder de hacer milagros, a Mahoma le ha concedido no los milagros sino el hecho de encargarle la transmisión a los hombres de la predicación coránica. Poco después de la muerte de Mahoma comienza un proceso que lleva a una especie de apoteosis de éste. Para los fieles musulmanes, dado que Mahoma es el «sello de los profetas» (*Cor.* 33, 40), un fundador de una religión tan grande no podría carecer de tal don. Nació así una literatura en la que los milagros del profeta serán descritos y comentados. Tal literatura servía para responder a las objeciones de los cristianos y para afirmar la superioridad de Mahoma. El autor del tratado, Ramón Martí, apoyándose en los textos canónicos, a diferencia, por ejemplo de la *Apología* de al-Kindi, rebate la pretensión de los que atribuyen a Mahoma el don de los milagros. Ramón Martí cita y rebate el milagro más conocido en Europa, el de la luna partida, que se apoya en el versículo «se acerca la hora y la luna se parte» (*Cor.* 54, 1). Una elemental exégesis de tal versículo le basta para rechazar el milagro. En esta obra polémica, Ramón Martí no hace la más mínima alusión a otro de los milagros atribuidos a Mahoma y de gran predicamento entre los musulmanes: el de la ascensión nocturna al cielo (*mi ʿrāǧ, Cor.* 17, 1). En la *Explanatio Simboli Apostolorum,* obra también de Ramón Martí, da la razón de tal omisión: *lactavit se ad celos ascendisse, sed nocte et nullo vidente.* Cf. J.M. MARCH: *En Ramón Martí,* cit., pág. 481.

(24) El autor escoge del Islam, de acuerdo con el contexto polémico, aquellos aspectos que considera antitéticos con el Cristianismo. De aquellos aspectos de la ley islámica que podrían ser aceptables, aunque discutidos en comparación con los propios, como hicieron los polemistas orientales, nada dice. Como puede observarse, la mayoría de ellos se refieren al matrimonio y a la ética sexual, además del anecdótico sobre el modo de comer, el del derecho al botín y el del juramento incumplido.

5.4.2. Lex super repudio
5.4.3. Lex cognoscendi mulieres (25)
5.4.4. Lex super conductione mulierum
5.4.5. Lex de effussione seminis extra vas debitum
5.4.6. Lex de modo comedendi... immundum, bestiale et ridiculosum
5.4.7. Lex super rapinis (26)
5.4.8. Lex contra illud «non concupisces»
5.4.9. Lex super peccato sodomitico

6. De fine Machometi (27)
   6.1. De infortuniis Machometi: nec prescivit nec potuit se iuvare contra pericula
   6.2. De infirmitate ac morte Machometi: mors Machometi fuit vilis, immunda et abhominabilis
7. De veritate et incorruptione Veteris et Novi Testamenti (28)

Si se observa atentamente la estructura del tratado antiislámico, queda claro que se trata de la obra antiislámica, a menudo citada por los autores cristianos medievales en polémica con el Islam, calificada por N. Daniel como «formidable work of mediaeval scholarship» (29) y conocida como *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione eius.* Confrontado este título con la estructura del contenido expuesto, se ve que se trata de la misma obra. El autor, después de una introducción donde se exponen los signos del verdadero profeta según *Mt.* 7, 15 *(verax, virtuosus, miracula, lex bona et sancta),* nos da a conocer el origen de Mahoma *usque ad predictos quadraginta annos* y su falsa inspiración; sigue el desarrollo o progreso de su secta y los signos de que Mahoma carece en su pretensión de profeta, la *quadruplex reprobatio (mendax, immundus et peccator, nunquam fecit miracula, lex quam tradidit fuit immunda, nociva et mala);* sólo le queda al autor exponer el

(25) Sobre el matrimonio de placer, de carácter temporal, llamado *muta,* la tradición islámica no está de acuerdo. Ramón Martí toma partido por su existencia no abolida por Mahoma, apoyándose en una *auctoritas* de Muslim o implícitamente en el Corán (v. 4, 24).

(26) El autor no se interesa directamente por la teoría de la guerra santa en el Islam, a diferencia de otros polemistas, en especial los orientales, quizás por las circunstancias históricas. Sólo hay en el tratado dos breves alusiones: ésta de la ley del botín y la de la exposición de las razones de la expansión del Islam.

(27) RAMÓN MARTÍ ha empezado su tratado antiislámico con *de origine et progressu Machometi,* ha seguido con *de quadruplici reprobatione eius* y finaliza con *de fine Machometi,* con lo que queda patente la confusión en la historiografía. No cabe duda, por otra parte, que su intención es que se pueda comparar entre la vida de Mahoma y la de Jesús, el fundador del Cristianismo. La diferencia cualitativa entre el origen y el fin de uno y otro son evidentes para el autor.

(28) El principio básico de la polémica islámica con el Cristianismo es que éste ha sido corrompido, dado que la Biblia ha sido, a su vez, falsificada. Ahora bien, los autores musulmanes mantenían opiniones diversas sobre el sentido de la palabra coránica *taḥrīf.* Unos, TABARI entre ellos, lo entendían en el sentido de falsa interpretación, falsificación del sentido de los textos bíblicos. Otros mantenían que se trataba de un cambio de los textos con fines diversos. Entre éstos cabe destacar a IBN HAZM DE CÓRDOBA (384-456/994-1064); cf. I. DI MATTEO: *Il Taḥrīf od alterazione della Bibbia secondo i musulmani,* en «Bessarione», 38 (1922), págs. 64-111. Ya una obra canónica, como la compilación de al-Bujārī, contiene tal acusación: «Dios os ha informado que las gentes del Libro han modificado o alterado en parte los libros de Dios al introducir con las propias manos cosas que no venían de Dios», cf. O. HOUDAS; V. MARÇAIS: *Les traditions islamiques,* 4 v., París, 1903-1904, t. XCVII, c. XLII, 1. Véase también M. DE EPALZA: *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de ʿAbdallāh al-Tarǧumān (fray Anselmo Turmeda),* Roma, 1971, págs. 404-449.

(29) N. DANIEL: *The Arabs and mediaeval Europa,* London, 1975, pág. 239. Un aspecto que muestra la calidad de este tratado y el grado de información de su autor es el uso de sus fuentes en un tratado tan corto: Antiguo y Nuevo Testamento, 10 citas; el Corán, 37 citas; al-Bujārī, 24 citas; Muslim, 8 citas; inb Hišam, 5 citas; Averroes, 1 cita; al-Kindī, 2 citas; S. Agustín, 1 cita. Las citas muestran, como los especialistas lo han constatado, el conocimiento de esta lengua por parte de su autor.

fin de Mahoma que considera indigno de un profeta *(mors Machometi fuit vilis, immunda et abhominabilis).* Si Mahoma es un falso profeta, se le plantea al creyente musulmán un último problema antes de aceptar el Cristianismo como verdadera religión: la verdad e incorruptibilidad del Antiguo y Nuevo Testamento, que el autor desarrolla en lo que se podría considerar como la conclusión del tratado.

Hay que concluir, pues, que el tratado antiislámico de contenido idéntico en los manuscritos de El Burgo de Osma, Cambridge y Roma, es el mismo, incluso para quien no lo haya comprobado directamente, que el tratado antiislámico conocido en su título breve como *Quadruplex reprobatio* o, en su título más amplio, como *De origine et progressu et fine Machometi et de quadruplici reprobatione prophetiae eius,* según las ediciones de Estrasburgo y de Colonia de mediados del siglo XVI (30). No se trata, pues, de obras diferentes, como escribía L. Robles y repite A. Cortabarría.

Queda otro problema: el de su autoría, puesta en duda una y otra vez por quienes caen en el error anterior. ¿Es su autor Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII? En caso de respuesta afirmativa, ¿escribió Ramón Martí otras obras antiislámicas, como da a entender L. Robles y A. Cortabarría, entre otros? ¿Se trata tal vez de diversos títulos de una misma y única obra, cosa no excepcional en la Edad Media?

A. Dondaine, de quien L. Robles sacó parte de su información, en su artículo ya citado *Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce,* plantea el problema y proporciona una posible solución. En el apartado *Où l'on évoque Raymond Martin* A. Dondaine cita al P. Mandonnet, el cual «a attiré l'attention sur un fragment contenu dans le manuscrit Paris, B.N. 4230, ff. 151vb-159rb et portant le titre "Tractatus seu disputatio fratris Ricoldi florentini Ordinis Fratrum Predicatorum contra sarracenos et Alchoranum". Le début de cette pièce la donne comme tiré d'un oeuvre de Raymond l'Espagnol des frères prêcheurs (= Ramón Martí)... La méthode de polémique en question avait pour objet précis de démontrer que Mahomet n'avait pas été un vrai prophète... De fait, nous avons très tôt reconnu la méthode décrite dans un opuscule deux fois imprimé au milieu du XVe siècle à Strasbourg en 1550 et à Cologne en 1551: "De origine et progressu et fine Machometi et quadruplicie reprobatione prophetiae eius". Il y avait toutefois une difficulté: notre source attribue la méthode à Fr. Raymond Espagnol O.P. (= Ramón Martí); l'imprimé l'attribue au franciscain Jean Galles. Que le fragment parisien soit substantiellement extrait de l'opuscule "De origine...", la chose est sûre». Seguidamente el P. Dondaine confronta los dos textos y concluye: «La dépendence entre les deux ouvrages est patente: ou bien l'un amplifie l'autre, ou bien celui-ci abrège celui-là». El P. Dondaine se inclina por esta segunda posibilidad y por ello se pregunta: «Quel est l'auteur de celui-ci? Frère Raymond d'Espagne dominicain, c'est-a-dire, Raymond Martin dit le manuscrit 4230; Jean Gales dit l'imprimé». Y añade: «Le "De origine..." suppose que son auteur connaissat l'arabe... tandis que Raymond Martin est justement célèbre pour sa science des langues hébraïque, arabe et chaldèenne. La tradition bibliographique, ininterrumpue depuis le début du XVe siècle, le designait comme l'auteur d'un traité "Contra Sarracenos" qui avait pu être identifié: un tel titre pourrait fort bien s'étendre du "De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione eius",

(30) Cf. A. DONDAINE: *Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce,* en AFP, XXXVII (1967), pág. 156.

titre dont l'authénticité n'est pas assurée». El P. Dondaine finaliza mostrando un camino para hallar una respuesta: «L'objet principal du traité était de démontrer que Mahomet ne fut pas un vrai prophète, il devrait être facile d'en retrouver les grandes lignes dans l'oposcule grec "De iudicandis veris et falsis prophetis..." signalé par Quetif-Echard; puisque son auteur était un disciple de Raymond Martin, la concordance aurait valeur démnonstrative». Por último, el P. Dondaine nos indica los testimonios manuscritos con el mismo contenido ya citados.

Antes de intentar dar una solución al problema de la autoría de *De Seta Machometi* o *Tractatus contra Machometum* o *Quadruplex reprobatio* o *De origine et progressu,* etc., atribuida a Ramón Martí, conviene conocer algunos datos sobre este autor y su obra (31).

Ramón Martí nació hacia 1230 en Subirats, localidad cercana a Barcelona. En el convento barcelonés de Santa Catalina tomó el hábito dominico que llevó por espacio de cincuenta años. Parece ser que residió en París un tiempo, donde estudió y conoció personalmente a Alberto Magno. Ramón de Penyafort, maestro general de la orden dominicana entre 1238 y 1240, le orientó hacia los *Studia Linguarum* (32). En 1250 el capítulo provincial de Toledo le destinó al *Studium Arabicum* de Túnez para estudiar árabe y cultura islámica. En 1268 Jaime I le nombró miembro de una comisión encargada de examinar los libros de los judíos. Después de un viaje a Túnez, pasó sus últimos años en Barcelona, donde se hizo cargo del *Studium Haebraicum.* Murió en 1284 ó 1285.

Si los datos sobre su vida son escasos y las fechas no muy seguras, la figura de Ramón Martí, «il primo orientalista europeo» según Ugo Monteret de Villard (33), «le cerveaux des *Studia linguarum*» según A. Cortabarría (34), se engrandece y enri-

---

(31) La bibliografía de este siglo sobre Ramón Martí muestra que se trata de un autor poco conocido aún. J. MARCH: *En Ramón Martí y la seva «Explanatio Symboli Apostolorum»,* en AIEC, 1908, págs. 443-496, le atribuye *Explanatio* y *Pugio Fidei.* Lo mismo hace M. MENÉNDEZ Y PELAYO: en *Historia de los heterodoxos,* Madrid, 1910 y BAC, Madrid, 1965, págs. 521-534. A. BERTHIER: en *Un maître orientalista du XIIIe siècle: Raymond Martin OP,* en AFP, VI (1936), págs. 267-311, dice: «Parmi les catalogues des ouvrages attribués par Diago a R. Martin se trouve une *Somme contre le Coran* dont l'existence est actuellement ignorée», págs. 295. M. ASÍN PALACIOS: en *La escatología musulmana en la divina comedia,* Madrid, 1943, le atribuye *Explanatio* y *Pugio Fidei.* V. MONTERET DE VILLARD: en *Lo studio dell'islam in Europa,* Città del Vaticano 1961, pág. 37, añade *Capistrum Iudaeorum.* Lo mismo hace J. MUÑOZ SENDINO: en *La Escala de Mahoma,* Madrid, 1949 y E. CERULLI: en *Il libro della Scala,* Città del Vaticano 1965, y en *Nuove ricerche sul libro della Scala e la conoscenza dell'islam in occidente,* Città del Vaticano 1972. E. BAYERRI BERTOMEU: en *Códices Medievales de la Catedral de Tortosa,* Barcelona, 1962, dice: «Se le atribuye una serie de sumas catequísticas contra el Corán escritas lo más probable en árabe, pero aún inéditas», pág. 560. A. CORTABARRÍA: en *L'étude des langues au Moyen Age chez les Dominicains. Espagne, Orient, Raymond Martin,* en MIDEO, X (1970), cita como obras llegadas hasta nosotros *Explanatio, Capistrum, Pugio Fidei* y, como obras atribuidas a Ramón Martí, *Vocabulista in Arabico, De erroribus philosophorum, Quadruplex reprobatio* y *Suma contra el Corán,* a las que añade *Summa contra sarracenos* y *De origine et progressu et fine Machometi* en *Les sources arabes,* cit. pág. 108. E. COLOMER: en el artículo *Martí, Ramón* de la «Gran Enciclopèdia Catalana», Barcelona, 1982, vol. 9, pág. 643, le atribuye «unes *summe* perdudes contra l'Alcorà». EVANGELISTA VILANOVA: en *Història de la teologia cristiana,* cit., le atribuye: *Explanatio symboli apostolorum,* «unes *Summes* contra l'Alcorà», *Vocabulista in Arabico, Capistrum Judaeorum* y *Pugio Fidei contra Judaeos.*

(32) Los *studia linguarum* eran escuelas de lenguas de los dominicos donde se estudiaba árabe y hebreo, además de materias religiosas, filosóficas y teológicas en relación con dichas lenguas. Cf. A. CORTABARRÍA: *L'etude des langues au Moyen Age,* cit., págs. 190-223.

(33) Cf. U. MONTERET DE VILLARD: *Lo studio dell'islam in Europa nel XIII e nel XIII secolo,* Città del Vaticano 1944, pág. 37.

(34) Cf. A. CORTABARRÍA: *L'étude des lanques au Moyen Age,* cit., pág. 225.

quece al analizar su obra, a pesar de que algunas de ellas no tiene confirmada su autoría. En 1254 escribe *Explanatio Simboli Apostolorum,* obra teológico-apologética en que comenta el credo de los Apóstoles, destinada al uso de los predicadores; en 1267 escribe *Capistrum Iudeorum* de carácter polémico contra los judíos, para uso de los religiosos de su orden en sus relaciones con aquéllos; pero su obra más conocida es el famoso *Pugio contra Iudeos,* según los manuscritos antiguos, o *Pugio Fidei adversus mauros et iudaeos,* según las ediciones impresas, compuesta en 1278. Se le atribuyen: *Vocabulista in arabico,* diccionario latino-árabe y árabe-latino, de fecha dudosa; *Tractatus de erroribus philosophorum, Aristotelis, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysys* o, de forma abreviada, *De erroribus philosophorum.* Por último, se le atribuye también la autoría de una obra polémica contra el Islam, conocida bajo diversos títulos y de contenido idéntico, lo que ha inducido a algunos, como ya se ha dicho, a afirmar que Ramón Martí había escrito varias obras antiislámicas: *Summa contra el Corán,* según F. Diago (35); *Contra Sarracenos,* según Luis de Valladolid (36); *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius,* según su edición de Estrasburgo en 1550 y de Colonia en 1551; *Tractatus contra Machometum,* según el ms. 28b., s. XIV de los Archivos Generalicios O.P. en Roma y el ms. Dd. I, s. XIV de la Universidad de Cambridge; *De Seta Machometi,* según el ms. 46 de la Biblioteca Capitular de la Catedral de El Burgo de Osma.

Llegados a este punto podemos establecer una serie de puntos de reflexión:

1. Ramón Martí, autor de *Pugio Fidei* y de *Explanatio Simboli Apostolorum,* es también el autor de una obra *Contra Sarracenos.*
2. La tradición bibliográfica ininterrumpida desde principios del siglo XV lo señala como el autor de un tratado polémico antiislámico.
3. Las datos biblio-biográficos de Ramón Martí confirman la posibilidad de este hecho.
4. El ms. París, B.N., Lat. 4230, ff. 151vb-159vb, parece indicar que el autor de un fragmento *Contra Sarracenos* copia al autor del *Pugio Fidei.*
5. El parecido entre diversos fragmentos de *Explanatio Simboli Apostolorum* de Ramón Martí y el contenido de los manuscritos citados es real. La comparación entre las dos obras pueden indicarnos si el autor de ambas es él mismo.

De lo dicho cabe hacer dos afirmaciones:

1. Existe una obra polémica contra el Islam que recibe diferentes títulos:
   - *Summa contra el Corán,* según F. Diago.
   - *Contra Sarracenos,* según L. de Valladolid.
   - *De origine et progressu et dine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius,* según las ediciones de Estrasburgo y Colonia de mediados del s. XVI.
   - *Tractatus contra Machometum,* según el ms. 28b. de los Archivos Genera-

(35) Cf. F. DIAGO: *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de los Predicadores desde su origen hasta el año 1600,* Barcelona 1599, pág. 137.

(36) Cf. H.CH. SCHEEBEN: *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid in Chor der Predigerburger con St. Jakob in Paris,* en AFP, 1 (1930), pág. 223-236.

licios O.P. en Roma y el ms. Dd. I de la Universidad de Cambridge.
- *De Seta Machometi,* según el ms. 46 de la Biblioteca Capitular de la Catedral de El Burgo de Osma.

2. El método para saber si esta obra de polémica antiislámica, que recibe diversos títulos, es debida a Ramón Martí, puede determinarse comparando la obra *Explanatio Simboli Apostolorum,* debida sin lugar a dudas a Ramón Martí, con esta obra polémica contra el Islam. Podría también tenerse en cuenta otras obras de Ramón Martí, pero dado el carácter de *De Seta Machometi* o *Quadruplex reprobatio,* etc., y el de *Explanatio Simbolo Apostolorum,* basta para tal fin, el de su autoría, como se verá enseguida, limitarse a esta última.

Si se comparan las obras *Explanatio Simboli Apostolorum* y el tratado antiislámico, no sólo se verá que una parte de ambas es idéntica, sino que se trata de dos obras complementarias, compuestas en una misma época. La obra *Explanatio Simboli Apostolorum* es un breve tratado de teología expositiva, pero también un tratado de teología polémica. Ramón Martí escribe para uso de los predicadores que ejercían su misión entre los judíos y los musulmanes. Mas, bajo el aspecto polémico, está sobre todo interesado su autor por la posición islámica (37). A esto se debe que, antes de exponer y demostrar el dogma cristiano, dedique una parte de la obras a probar que las Escrituras están «incorruptas», aspecto contestado por el Islam. ¿Ha sido intención del autor que ambas obras formaran parte de un todo? Una vez demostrado que Mahoma no fue profeta de Dios, objetivo del tratado *De Seta Machometi* o *Quadruplex reprobatio,* y probada la integridad y veracidad del Antiguo y Nuevo Testamento, pueden ser expuestas y, por consiguiente, admitidas las verdades fundamentales del dogma cristiano. Se comprende así que su exposición sobre la veracidad e integridad de las Escrituras sea casi la misma en *Explanatio Simboli Apostolorum,* donde inicia el tratado, y en *De Seta Machometi* o *Quadruplex reprobatio,* donde lo concluye.

En las obras polémicas de autores musulmanes contra el Cristianismo puede observarse que los puntos divergentes entre el Islam y el Cristianismo eran cuatro: a) el Cristianismo ha sido corrompido, como principio básico; b) los escritos revelados demuestran que la Biblia ha sido falsificada, que Mahoma ha sido anunciado por los profetas bíblicos, que el Corán es la prueba del carácter profético de Mahoma; c) el dogma: Dios, Trinidad, Cristología, Redención, etc.; d) la práctica religiosa: culto, rito, derecho, moral (38). Pues bien, el tratado *Explanatio Simboli Apostolorum* y el tratado antiislámico forman una unidad donde todos estos puntos son refutados. En el tratado antiislámico, bajo sus diversos títulos, se contesta que Mahoma sea un verdadero profeta así como la falsificación de la Biblia. En *Explanatio Simboli Apos-*

(37) A este respecto hay que notar que el autor sólo polemiza con el Islam, como demuestran las expresiones siguientes: *error Machometi et illorum sarracenorum; in libris arabicis; in Alcorano; hoc idem testatur Alcoranus; unde quidam iudeus sic exponebat sarraceno; Machometus ussus est dicere et scribere; quod etiam a sarracenis habetur; et sic nichil proderit intercessio Machometi qui dixit quod; unde dicitur in libro dicto Albuchan et in libro dicto Muzlim; sicut dicit Machometus; secundum sectam sarracenorum; et ita anichilatur fabula paradisi Machometi; in errorem induxit sapientes sarracenorum; in quibus dixit Machometus; sarraceni aliqui nituntur probare.*

(38) Cf. E. FRITCH: *Islam und Christentum in Mittelalter Beiträge zur Geschichte der muslimchen polemik gegen des Christentum in arabische Sprache,* Breslau, 1930, págs. 39-150; G.C. ANAWATI, *Polémique,* cit., págs. 379-380.

tolorum, después de probada la veracidad e integridad de la Biblia, se explican los aspectos dogmáticos del Cristianismo, las cuestiones referentes a la práctica religiosa, sin olvidar el Islam como adversario directo a refutar.

Por otra parte, en dos puntos concretos, el del matrimonio-ética sexual y el del paraíso, el tratado *Explanatio Simboli Apostolorum* desarrolla ampliamente, con toda suerte de *auctoritates* y pruebas, lo que de forma sintética se dice en el tratado antiislámico. Aquí el autor se propone desacreditar el Islam. Es por ello que se limita a exponer lo que el Corán y los repertorios de hadices debidos a al-Bujārī y Muslim, aceptados como norma canónica y considerados como libros sagrados después del Corán (39), dicen de Mahoma y de su doctrina, y a exponer los principios cristianos, pero de forma breve y que se pueden hallar desarrollados en *Explanatio.* En vistas a su objetivo, como cristiano, ello basta. La finalidad de *Explanatio Simboli Apostolorum,* por su parte, manual dogmático y apologético para uso de los que debían ejercer su apostolado en los medios donde se hallaban los *Studia linguarum,* es exponer lo que el cristiano debe creer y practicar. Basta aquí una breve indicación sobre lo que el Islam enseña y que el cristiano debe rechazar. De ahí la complementariedad de los dos tratados sobre el punto común del matrimonio.

Otro de los puntos comunes en las dos obras es el de la beatitud del Paraíso. Se podría aquí alegar una cierta divergencia, dado que en el tratado antiislámico el autor expone la idea sobre el Paraíso comprendido en un sentido material, según una interpretación literal del Corán. Por el contrario, en *Explanatio Simboli Apostolorum,* haciendo uso de fuentes árabes, expone las ideas de los filósofos musulmanes sobre la beatitud del Paraíso en un sentido espiritual. Pero no hay en ello contradicción. En *De Seta Machometi* o *Quadruplex reprobatio,* obra sobre todo polémica, el sentido material del Paraíso opuesto al sentido espiritual propio del Cristianismo basta. En *Explanatio Simboli Apostolorum,* tratado de teología expositiva, a la vez que repite las *auctoritates* de *De Seta Machometi,* confirma el sentido espiritual del Paraíso en el Cristianismo con la misma interpretación, también espiritual, del Paraíso que los filósofos musulmanes hicieron, quienes, interpretando en sentido espiritual la exposición totalmente material del Corán, proporcionan a Ramón Martí un argumento complementario sobre la «racionalidad» del sentido espiritual del Paraíso que el Cristianismo enseña.

Concluyendo: Una misma obra recibe diversos títulos; constatamos partes idénticas en el *De Seta Machometi* o *Quadruplex reprobatio* y en *Explanatio Simboli Apostolorum;* podemos ver que el tratado antiislámico y *Explanatio Simboli Apostolorum* son complementarios. Cabe, pues, hacer tres afirmaciones:

1. Los tratados *De Seta Machometi* o *Tractatus contra Machometum* o *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius* o *Quadruplex reprobatio* y *Explanatio Simboli Apostolorum* son obra de un mismo autor: Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII.
2. Nada indica que Ramón Martí escribiera diferentes obras polémicas contra el Islam. Los diversos títulos corresponden a un mismo contenido.

(39) Cf. F.M. PAREJA: *La religiosidad musulmana,* BAC, Madrid, 1975, pág. 40; H.A.R. GIBB; J.H. KRAMERS: *Shorter Encyclopaedia of Islam,* Leiden-London, 1961, art. *al-Bujari,* pág. 65 y art. *Muslim* pág. 417.

3. *Explanatio Simboli Apostolorum* y *De Seta Machometi* o *Tractatus contra Machometum* o *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius* o *Quadruplex reprobatio* formarían parte de un todo, de un mismo proyecto, pero con una entidad suficiente para poder ser leídas de manera independiente una y otra obra. Y así han llegado hasta nosotros.

ENTRE IBN AL IMĀM LE TUDÈLIEN (MORT EN 996) ET IBN AL RĀMĪ LE TUNISOIS (MORT APRÈS 1333)

Pour
FERID BEN SLIMANE

Voilà près d'un siècle qu'un chercheur s'est intéressé à un traité rédigé par un tudèlien du Xe siècle nommé Ibn al Imām (1). Un demi siècle plus tard, un autre chercheur s'intéressa à un autre traité écrit par un tunisois du XIVe siècle nommé Ibn Al Rāmī (2). Il signala toutefois une ressemblance existant entre les deux traités, sans s'étaler sur cet aspect.

Or, en m'interessant de très près au traité d'Ibn al Rāmī (3) et en me référant au traité d'Ibn al Imam chaque fois qu'ils est cité par l'auteur du premier traité, j'ai pu évaluer cette ressemblance entre les deux textes. C'est l'objectif du présent article. Mais, nous pensons utile de présenter d'abord brièvement le contenu des deux traités ainsi que leurs auteurs, puis d'établir un parallelisme entre eux.

I) Ibn al Imām / Ibn al Rāmī

Peu de biographies nous sont parvenues sur ʿĪsā ibn Mūsā connu sous le nom d'Ibn al Imām (4). Il est né à Tudèle, et non tolède comme on a pu le dire (5), vers 329 H/940 et mort en 386 H/996.

---

(1) Barbier a traduit en français ce traité sous le titre *«Des droits et obligations entre propriétaires d'héritages voisins»,* Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence, 1900-1901.

(2) Brunschvig (R), *Urbanisme médiéval et droit musulman,* Revue des Etudes Islamiques, 1947, pp. 127-155.

(3) L'édition critique et l'étude de ce traité ont fait l'objet d'une thèse de 3e cycle soutenue par moi-même en Juin 1990 à la faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis sous la direction du Professeur Hichem Djaït.

(4) Voir: Ibn al Faraḍī Tārīkh ʿulamāʾ al Andalus, édition 1954, I, p. 379 / Ḳāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al madārik,* édition Bakir, Beyrouth, 1967, IV, p. 573.

(5) Brunschvig (R), op. cit., p. 129 / Sur la Tudila médiévale voir: yāḳūt, *Muʿdjam al Buldān,* I, 853.

Cepèndant aucun des biographes n'a signalé un ouvrage écrit par Ibn al Imām; alors qu'un traité de ce faqih andalous nous est parvenu sous deux titres différents mais avec le même contenu (6). C'est un traité théorique dans son ensemble, où l'auteur a réuni questions et réponses autour du thème du dommage sous les noms des plus grandes autorités malikites à commencer par Mālik (mort 179/795) et Ibn al Kāsim (mort 191:806), dont les opinions sont consignées dans la «Mudawwana» de Saḥnūn (mort 240/854). Nous pouvons, par ailleurs, citer d'autres faqihs de Kairouan tels q'u Ibn ʿAbdūs (mort 261/874), Ibn Abī Zayd (mort 386/996) et d'Andalousie tels qu'Ibn Dīnār (mort 212/827), Ibn Ḥabīb (mort 239/853)...

Le traité comprend 48 parties bien distinctes par des titres inscrits en rouge, du moins dans l'exemplaire de Tunis, qu'on peut les grouper en deux chapitres ou (Kitāb) dans le langage des auteurs musulmans du Moyen-âge. L'un concerne les questions relatives aux constructions d'une façon générale et l'autre relatives aux litiges entre propriétaires de vergers. En somme des problèmes concernant la ville et son plus proche arrière pays constitué par la ceinture des vergers.

Quant à Ibn al Rāmī, aucune biographie le concernant ne nous ai parvenue. Les quelques renseignements que nous avons sur lui sont glanés dans son ouvrage intitulé *«Al I'lān bi aḥkām al bunyān»*. Il s'agit de Muḥamad ibn Ibrāhīm al Lakhmī connu sous le nom d'Ibn al Rāmī le maçon tunisois. Il était maître-ouvrier en maçonnerie dans la ville de Tunis du milieu du VIIIe siècle de l'hégire / XIVe siècle de l'ère chrétienne. Vu ses compétences professionnelles et son savoir en fiqh, il devint expert auprès des grands-cadis de Tunis en particulier, et pour plus de vingt ans, auprès du grand-cadi Ibn ʿAbdarrafiʿ (7) (mort 733/1333). Nous ignorons la date de sa naissance ainsi que celle de sa mort, mais on peut dire qu'il mourut après son maître Ibn ʿAbdarrafiʿ puisqu'il cite dans son ouvrage les noms des deux successeurs de ce dernier au poste du grand-cadi qui sont Ibn al Kaddāḥ (8) (mort 734/1334) et Ibn ʿAbdassalām (9) (mort en 749/1349).

Quant à son traité, il comprend cinq chapitres ou (Kitāb): le premier est consacré aux questions relatives aux constructions des murs (10), le second à l'empêchement du dommage, le troisième aux défauts des habitations, le quatrième aux vergers et enfin le cinquième aux moulins.

Après cette présentation très brève des deux auteurs et de leurs traités, nous allons tenter d'établir une compraison entre les deux textes.

---

(6) Un exemplaire manuscrit de ce traité est dans la Bibliothèque Nationale de Tunis sous le N.° 15.227 et le titre *«Mukhtaṣar»*. Deux autres exemplaires sont signalés à la Bibliothèque du musée d'Alger par Brockelmann (voir, *Ĝ.A.L.*, S. II, p. 961), et que Barbier avait utilisé lors de sa traduction du texte d'Ibn al Imām. L'édition critique de ce texte est en cours par moi-même en collaboration avec le Professeur Mohkhtar Tlili de l'Université d'al Zitouna à Tunis.

(7) Voir Wādī ʾĀshī, *Barnāmidj*, édition M. Maḥfūẓ, Beyrouth, 1982, pp. 41-42.

(8) Voir: M. Maḥfūẓ, *Tarādjim al muʾallifīn al tunisiyyīn*, Beyrouth, 1985, IV, pp. 58-59.

(9) Voir: S. Ghrab, *Ibn ʿArafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIe siècle / XIVe*, thèse de Doctorat d'état dactylographiée, II, pp. 211-218.

(10) Ce chapitre est un des chapitres les plus intéressants de l'ouvrage d'Ibn al Rāmī vu le nombre important de cas concrets qu'il renferme.

II) L'étude comparative

Elle se situe sur deux plans: celui de la forme et du fond.

Au niveau de la forme les deux traités présentent des dissemblances et des ressemblances. Une première différence apparaît dans l'existence d'un préambule chez Ibn al Rāmī où il indique successivement les chapitres de son traité, ses sources et enfin l'objectif de la rédaction de l'ouvrage. Par contre on note l'absence de toute introduction chez Ibn al Imām qui entra au vif du sujet du dommage.

La deuxième différence entre les deux traités est d'ordre méthodologique. Alors que la division du traité en chapitres est très nette chez Ibn al Rāmī, elle est au contraire indistincte chez Ibn al Imām. Cependant, nous remarquons chez le premier une tendance à la digression surtout dans les chapitres n'ayant pas attrait à ses compétences professionnelles (11). D'ailleurs ce dernier était conscient de cette faiblesse méthodologique, il la déclara lui même dans son préambule en évoquant pour cause sa qualité de maître ouvrier (12). Par conctre nous remarquons une plus grande homogénéité dans le contenue des parties du traité d'Ibn al Imām.

La troisième différence est au niveau du contenu des deux traités. Bien qu'il soit d'une nature sensiblement différente, celui d'Ibn al Rāmī renferme deux chapitres n'existant pas chez Ibn al Imām, l'un concernant les défauts des habitations et l'autre les moulins. D'ailleurs, les chapitres d'Ibn al Imām compilés par Ibn al Rāmī, ont été enrichis par ce dernier en y ajoutant des cas concrets dont il était témoin oculaire et en complétant sa documentation par des sources postérieures à Ibn al Imām.

Cependant, les deux traités présentent aussi des points communs: les deux auteurs ont procédé dans leur rédaction par la méthode de compilation dite celle «des ciseaux et du pot de colle» (13), des passages sont cités textellement ou quelquefois résumés ou enrichis à l'occasion. D'ailleurs les deux auteurs ont compilé presque les mêmes sources. La tendance de compilation est aussi flagrante chez Ibn al Rāmī que son traité s'achève par les mêmes passages que celui d'Ibn al Imām, passages concernant l'elevage des colombes et des abeilles (14).

Le contenu des deux traités ne diffère guère des ouvrages de fiqh malikite qui constituent l'essentiel des sources des deux auteurs. C'est un contenu purement théorique chez Ibn al Imām et un contenu mi-théorique mi-pratique chez Ibn al Rāmī (15).

Conclusion

En dépit du caractère de compilation des deux traités, ils présentent néanmoins

(11) Il s'agit des chapitres des vergers et des moilins où la digression est remarquable.

(12) C'est aussi la raison pour laquelle le nom d'Ibn al Rāmī ne figure en aucun ouvrage de biographies.

(13) Talbi (M), *Un nouveau fragment de l'histoire de l'occident musulman,* Etudes d'histoire ifriqiyenne, Tunis, 1982, p. 126.

(14) Deux activités importantes en Espagne musulmane (Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane,* Paris, 1953, III, p. 287).

(15) Ce qui fait l'intérêt du traité d'Ibn al Rāmī est le nombre important de cas concrets décrits par l'auteur et dont il était témoin oculaire.

un intérêt incontestable pour l'historien en quête d'images concrètes et vivantes des réalités quotidiennes, du moins pour les litiges soumis aux autorités urbaines en la personne du cadit et ses agents. Ils présentent aussi un intérêt urbanistique, car il fournissent une idée des divers problèmes d'urbanisme dans une cité musulmane médiévale tels les murs penchés menaçant ruine, les ordures dans les rues, l'écoulement des eaux usagers, l'entretien des réseaux d'égouts... et autant d'ardus problèmes que le cadi doit résoudre, en l'absence du «moḥtasib», selon les normes de la coutume ('urf) et les préscriptions religieuses (16).

Enfin les deux traités présentent un intérêt linguistique, surtout celui d'Ibn al Rāmī, car il contiennent un grand nombre de termes techniques d'urbanisme pouvant enrichir le glossaire de cette terminologie (17).

(16) Bachrouch (T), *Le Sahel, essai de définition d'un espace citadin,* Cahiers de Tunisie, 1986, n.° 137-138, p. 222.

(17) Les glosaires dans ce domaine sont peu nombreux, on peut citer:
- Abdelaziz Salem, *Baʿḍ al muṣṭalaḥāt liKimāra al andalusiya al maghribiya,* Revue de l'Institut des Etudes Islamiques de Madrid, 1957, pp. 241-253.
- Dawlatli (A), *Tunis sous les Hafsides,* Tunis, 1981, pp. 249-251.
- Revault (J), *Palais et demeures de Tunis,* Paris, 1967, pp. 340-358.
- Zakarya (M), *Deux palais du Caire médiéval,* C.N.R.S., Paris, 1983, pp. 111-152.

EN MIQUEL ASÍN PALACIOS. MÍSTICA CRISTIANA I MÍSTICA MUSULMANA EN LA SEUA OBRA

Per
JOSEP VALDIVIA I VALOR

Resum de tesi doctoral dirigida pel Dr. Darío Cabanelas Rodríguez ofm. Catedràtic de Llengua Àrab de la Universitat de Granada. Va ésser llegida el dia 23 de juny de 1983 davant el tribunal pels professors Cabanelas Rodríguez, Soria Ortega, Bosch Vilá, Fórneas Besteiro, Gibert Fenech. Va obtenir la qualificació d'Excel.lent.

Agraïment

Encara que a tots s'estén la meva sincera gratitud per la seva comprensió i la seva amistat i dedicació, vull mencionar ací, de faiçó explícita, a D. Emilio García Gómez, D. Jaime Oliver Asín (+), D.ª Joaquina Eguaras (+), als intèrprets de la mística musulmana Sayà'id Idries Shah i Omar 'Alî Shah i al director i ponent d'aquest treball Dr. D. Darío Cabanelas, ofm. que tanta de paciència va necessitar per a mí.

Finalment, vull expressar el meu agraïment a D.ª María Izquierdo Gómez, neboda de l'íntim amic d'En Miquel Asín que per mediació de D.ª Joaquina Eguaras, em va facilitar tota la correspondència inèdita que em va ésser de tanta utilitat per a la confección d'aquest treball.

ELECCIÓ DEL TEMA

Amb motiu del centenari del naixement d'En Miquel Asín Palacios, la premsa ha evocat la seva memòria, a la qual van rendir homenatges per part de diversos organismes, com la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, i la SOCIEDAD DE ESTUDIOS

Y PUBLICACIONES (1). Tots ells van posar de manifest la valuosa herència que em va llegar la persona i l'obra d'Asín.

Fent-nos ressò d'aquesta herència, i donat que els anys transcorreguts ens permeten de contemplar aquest fecund llegat amb una raonable perspectiva històrica, hem intentat de contribuir al seu millor coneixement en aquest modest treball.

Però considerant l'extraordinari volum de l'obra d'Asín, que abasta les més variades matèries, hem elegit com a tema concret del nostre estudi la teoria d'Asín, tocant a les relacions entre la mística cristiana i la mística musulmana, tema de la major actualitat, com es pot veure per tota una sèrie de treballs, que estan realitzant-se en el camp de la investigación científica —i es projecten en el de la divulgació—, sota aspectes tan variats com són, per exemple al filosòfic, el musical, el literari, el psicològic, etc.

Dins de la magna obra d'Asín, ens ha paregut que l'estudi més detallat d'aquest tema seria del màxim interés i podia constituir la clau de la gran majoria de les seves investigacions, per-què, l'aspecte d'aquestes, com intentaré posar de relleu al llarg d'aquest treball, projecta una llum diàfana en el l'estudi comparat del cristianisme i l'islamisme.

En conseqüència, oferiré primerament alguns dels seus trets biogràfics, tractaré el marc històric del seu pensament i valoraré la seva significació com a impulsor d'una Escola.

A continuació abordaré l'estudi de les relacions entre la mística cristiana i la mística musulmana en l'obra d'Asín. Com a complement d'aquesta part i donada sa íntima unió amb el tema assenyalaré breument les teories actuals sobre l'origen del sufisme. Després examinarem la tesi d'Asín davant la crítica en els diversos aspectes del seu context. Per últim oferiré les conclusions que una visió retrospectiva del treball realitzat m'ha permés de formular.

Com a fruit del centenari seria de desitjar que per iniciativa espanyola i amb el suport dels nostres organismes competents i els d'aquells països que poden estar interessats en això, i d'acord amb les Escoles d'Estudis Àrabs de Madrid-Granada, hereves de la sabiduria de D. Miguel Asín, es dirigira una proposta a la UNESCO demanant la publicació de les obres completes del gran mestre de l'arabismo espanyol. Aquest especial homenatge internacional a la figura d'Asín aleshores podria contribuir indubtablement a un major apropament i comprensió entre Orient i Occident.

DON MIGUEL: VIDA I OBRA

I. Trets biogràfics

El 5 de juliol de 1871 va nàixer En Miquel Asín Palacios a Zaragoza, en una casa

(1) Cf. Dionisio Gamallo Fierros, *El centenario de un verdadero sabio español* (en ABC, 22 d'agost de 1971), on demanava la formació d'una junta nacional d'homenatge a D. Miguel Asín i esperava que les tres corporacions a les quals ell va pertanyer colaborarien, abans que acabara l'any en sessions públiques dedicades a l'exemplar investigador i pedagog, o que fóra l'Institut d'Espanya, com a representació conjunta de les Acadèmies, qui ho fera, ja que ha propiciava la triple condició acadèmica d'Asín.

del carrer de Les Dances, fill d'una família de modests comerciants d'origen aragonés i riojà.

En els seus anys d'infància va començar la seva educació a l'escola primària de Saragossa, regida per les germanes de Sant Vicent de Pául, al carrer de San Voto. Allí va ser company de Carles Riba García, que hauria de ser després degà de la facultat de filosofia i lletres i cronista d'aquella universitat.

Va iniciar els seus estudis de Batxillerat als Escolapis i els va acabar a l'escola d'El Salvador, que són els jesuïtes de Saragossa i van saber despertar en ell un viu interés per les matemàtiques. Allí va entaular també amistat amb Alberto Gómez Izquierdo, una gran amistat de xiquets, que havia de prolongar-se durant tota la vida i fins després de la mort del seu amic.

Segur en la trajectòria de la seva vida intel.lectual, va nàixer en ell la seva vocació d'arabista amb En Julian Ribera que va ocupar la càtedra d'àrabe a la Universitat de Saragossa en 1887.

Quatre anys més tard el prestigiós Mestre contava entre els seus alumnes al en eix moment jove seminarista, que molt prompte començava a prendre part en la seva vida.

L'encontre d'Asín amb Ribera va ser decisiu tant en la seva vida com en l'àmplia gamma de les seves activitats.

La seva importància en la cadena històrica dels estudis orientals queda manifesta en els treballs que realitza des de 1899 fins a 1944, data de la seua mort, i més encara amb els treballs que foren publicats a títol pòstum des de 1944 fins a 1951.

A les 7 de la vesprada del dissabte 12 d'agost de 1944, exhalava D. Miguel l'últim sospir, rodejat del seu nebot D. Jaime Oliver Asín i la seva família.

II. Marc històric del seu pensament

En aquest capítol considerarem la figura d'Asín, analitzant l'ambient intel.lectual de l'època. En aquest temps, en què D. Marcelino Menéndez y Pelayo intentava una valoració de la cultura del nostre passat, se sent la necessitat d'esperits gegants capaços de sistematitzar i revaloritzar eixa cultura. Aquest tret ressalta perfectament en el quefer de D. Miquel Asín i el configura com un preclar investigador de la generació del 98.

Quant als estudis occidentals sobre l'orige del sufisme, que tanta dificultat i problemàtica presentaven en el context internacional del món en occident, trobem a D. Miguel Asín com el màxim estudiós d'aquest tema en l'Espanya del seu temps. Deixa assendat D. Miguel Asín que el sufisme va entrar a l'Islam per imitació, i el defineix clarament com una doctrina nascuda al si de la teologia. Els seus deixebles i les generacions d'hòmens pius que després van succeir sempre van considerar aquest com un camí cap a la veritat.

III. Asín impulsor d'una escola

A través de les seves investigacions dona un gran impuls a les escoles de Madrid i Granada. Va facilitar la preparación necessària als pares agustins de la Biblio-

teca de l'Escorial i així estos van poder redactar el catàleg del manuscrit àrab de la biblioteca. D'entre els seus alumnes arabistes a l'Escola destacaven: Melchor Martínez Antuña, Nemesio Morata, Leopoldo Torres Balbás, Reginaldo Ruiz Orsatti. També el seu nebot Jaume Oliver Asín que va fer importants estudis de toponímia i filologia. Un lloc molt destacat va ocupar Ángel González Palencia. En l'actualitat continua la justa fama d'Emilio García Gómez, tant per les brillants lliçons com pels seus grans treballs d'investigació.

En opinió de Gómez Izquierdo, Asín pertany al grup d'arabistes espanyols que van treballar amb Francisco Codera i amb Ribera. Els tres intenten amb èxit posar de relleu la influència dels musulmans en tots els aspectes de la vida espanyola. Asín en emprendre l'estudi de la filosofia i teologia musulmana, intenta senyalar les seues connexions amb la cristiana, per llevar els prejudicis amb què havia d'ensopegar. Va procurar, dominar els tecnicismes filosòfics de la llengua àrab i va estudiar amb gran escrupulositat la filosofia i teologia cristianes de l'Edat Mitjana. Va merèixer l'aplaudiment unànime dels arabistes pels seus estudis especialitzats i va despertar la curiositat dels historiadors de la filosofia. Apart de les investigacions d'Asín Palacios realitzades en l'àmbit de l'escola d'estudis àrabs, el savi espanyol va realitzar una magnífica labor docent amb els becaris seleccionats entre els alumnes més brillants de la facultat, que van completar el quadre de l'escola (2).

MÍSTICA CRISTIANA I MÍSTICA MUSULMANA EN L'OBRA D'ASÍN PALACIOS

IV. Els estudis d'Asín anteriors a l'Islam cristianitzat

Des de 1899 Asín Palacios mostra sa predilecció per l'espiritualitat dels sufís. Influït pel mestre Ribera, que havia vist en Ramon Llull un sufí cristià, inicià per esta via l'estudi de dita espiritualitat. D. Miguel Asín, en emprendre a fons l'estudi del fenòmen místic de l'èxtasi, utilitza les teories de Williams James sobre els místics cristians, però no era el seu propòsit desenvolupar i criticar la tesi del savi nord-americà, sinó eixamplar el camp d'estudi contrastant el misticisme cristià amb el sufisme musulmà.

Estudia el problema de la conciliació del dogma amb la filosofia. Per molt de temps s'han dedecta els filòsofs i els religiosos a una gran enemistat. En quant a la semblança entre Ibn Rušd i Sant Tomàs d'Aquino, aclareix que molts punts doctrinals de Ibn Rušd eren anàlegs als defensats per Sant Tomàs.

Segons el pensament d'Asín resulta clar com la síntesi teològica de Sant Tomàs es basa en la filosofia i teologia de Ibn Rušd depurat, naturalment, dels seus errors en contra la fe cristiana.

---

(2) «Gaceta», 4 de febrer. En 1939, l'escola d'estudis àrabs s'incorpora al Consell Superior d'Investigacions Científiques, agrupant-se amb la d'estudis hebraics sota el nom d'Institut «Arias Montano» fins que, a la mort de D. Miguel Asín (1944) va adoptar la denominació de Institut «Miguel Asín» d'Estudis Àrabs separant-se dels hebraics.
Quant a la seva llavor transmissora de coneixement, D. Emilio García Gómez fa referència a la semblança d'Asín amb els místics šaditïes. Cfr. Ibn Abbad de Ronda, Sah al-hikam al-ata iyya, II, 61. Apud Emilio García Gómez, D. Miguel Asïn, 1871-1944, *Esquema de una biografía,* en «Al-Andalus», IX (1944), p. 270.

Quant als orígens de la filosofia hispano-musulmana troba la clau en l'estudi de la fitura de Ibn Masarra. Demostra en esta obra que durant el segle III de la Héjira la figura de Ibn Masarra ve a representar la clau de la tranmissió de l'orient dins de l'Islam espanyol. Observa que després d'anar-se'n aquest a l'orient, al seu torn a Espanya, reprén a Córdova el seu magisteri com un sample asceta en la seva ermita de la serra cordovesa. Adverteix que dubten d'ell les alfaquies, però que a la par s'admiren del seu mètode de perfecció espiritual, distint al dels orientals, encara que se semblava als dos grans sufís orientals: Dû-l-Nûn l'egipci i Nahrŷurî.

Descobreix Asín que Ibn Masarra, sota les aparències musulmanes de mutazilisme i bananisme, defén i propaga a l'Islam espanyol el sistema plotinià del pseudo-Empédocles. La seva doctrina se propaga a través dels dos o tres deixebles més directes que el van sobreviure. D'aquesta manera continuaria la cadena hermètica que embaulava mitjançant Ibn Masarra (3), amb els batanés espanyols i a través de l'escola sufí almeriense.

Per tant, queda clar per Asín que Ibn Masarra (4) és en el segle IX l'introductor i propagador del sistema pseudo-Empédocles a Espanya, imbuit amb les doctrines i pràctiques del sufisme.

Demostra també que dins de l'Islam apareixen una sèrie d'hòmens molt religiosos, a imitació dels cristians d'orient i que al seu torn en l'escolàstica oriental s'observa una gran influència de les idees masarries. Aquestes idees haurien de penetrar tant en el sistema de Ibn Al'Arabī sobre el noms divins com en el desenvolupat per Llull «Els cent noms de Déu». Senyala que les «Dignitates» de Llull estan en íntima relació amb les hadras de Ibn al Arabí es referma en la teoria de les «Dignitates» de Llull.

L'evident analogia entre Al-Gazzâli i Pascal, demostrada en el seu estudi, la resum en tres punts transcrits a continuació:

1.°) Idèntica actitud fideista i escèptica en el problema de la fe, otorgant a la inspiració o al cor o a l'hàbit, com a font de certesa, un valor superior al de la raó.

2.°) Idèntics recursos apologètics per a persuadir els incrèduls envers la conveniència de creure en la vida futura.

3.°) Idèntica disciplina mecànica aconsellada per a lograr la fe.

Donades les estretes analogies entre Dant i el místic murcià Ibn al-'Arabí, sobretot en les hipòtesis de la imitació troba una sèrie de coincidències en l'ús d'uns mateixos recursos artístics de caràcter alegòric entre ambdós acentuants estos més concretament al comparar el «Cancionero» i el «Convito» del poeta florentí amb «l'Intérpret dels amors» i «El tresor i les coses» del místic murcià. En definitiva per a D. Miguel Asín, Dant, encara que poeta sincerament cristià en programar-se d'escriure un poema a intenció del qual era cristiana i saber que els sufís de l'Islam havíen empleat ja abans que ell la ficció poètica d'un viatge d'ultratomba amb alegoria moral de la vida humana en la seva ascensió finsa Déu, va poder molt bé basar-se en ells per a concebre una altra ficció amb perspectiva evangèlica.

---

(3) *Abenmasarra y su escuela, orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid, 1914), pp. 92-110. En avant el citaré per *Abenmasarra*.

(4) Abenmassarra, pp. 116-117.

Per a aplegar a l'evolució temàtica Asín Palacios va recórrer a la font del gran filòfof i teòlog Al'Gazzali. Ens aclareix Asín també que la majoria dels pensadors musulmans eren a més de filòfos, teòlegs.

Posa de manifest que l'escola dels aŝ'arîes és l'única de les islàmiques que Sant Tomàs va conèixer pel seu nom més vulgar a l'Islam, que és el dels mutakallimun, traduït, més d'una vegada, pel de «Loquentes in legemaurorum», en la suma contra gents (5).

Estableix Asín Palacios la relació entre l'exercici místic d'Al-Gazzālī i l'exercici místic cristià. Assegura que Ibn Al'Arabī en el seu Futūḥāt recorre a texts del Maḥāsin d'Ibn al'Arîf per a documentar i assentar la tesi del seu panteisme emanatista, la influència del qual ha estat tan fecunda en l'evolució del panteisme islàmic tant iranî com àrab i al seu torn, l'obra de l'almeriense queda il.luminada en algun passatge obscur per al mateix Futūḥāt. D'este modo conclou que la mística andalusa hereva del pensament d'Ibn al'Arif i de la seva escola almeriense queda il.luminada alguns passatges obscurs per al mateix futuhât. D'este va mantenir enèrgicament esta mateixa actitud de renúncia a través dels segles.

V. L'Islam cristianitzat

En esta obra Asín profunditza en les analogies existents entre el sufisme i el cristianisme. Per a ell estes circumstàncies no son casuals. Ressalta el paregut existent entre els llibres de l'ascètic cristià Bar Hebreus i els d'Al-Gazzālī. Igualment indica que per a Raimon Martí, Al-Gazzālī va ser una font de coneixement. Senyala que Sant Tomàs va seguir principis de pesaor com Ibn Rušd e Ibn Bāŷŷa i testimonia que el propi Ramon Llull no s'avergonyeix de confessar els préstecs que pren dels sufís per a algunes de les seves obres.

Asín defén clarament el següent: el monacat anterior a l'Islam, el dels pares de la Tebaida i de Síria i Aràbia, s'ofereix avui com a model de doctrines i de via a imitació de la qual i per influx van sorgir:

- L'espiritualitat cristiana occidental.
- L'espiritualitat, oriental, i més tard, occidental.

Quant a la influència del pensament musulmà sobre el cristianisme, no dubta en acceptar la prioritat de les fonts cristianes i al seu torn, la nova assimilació dels mateixos pels cristians a través de la influència islàmica.

Com a mostra d'aquesta semblança, Asín cita el següent paràgraf d'Ibn al-'Arabí: «No busques de Déu altra cosa que Ell, ni la teua aspiració tendesca a un altre objecte a ell. Encara que se t'oferira tot el que en el món existeix, no et detingues. Pren-ho per cortesia, pero persevera en la teua búsqueda. Déu, en efecte, et provarà d'eixe mode, i, si et detens, Déu se t'anirà; en canvi quant tingues a Déu res et faltarà» (6).

En este treball demostra el nostre investigador la coincidència d'actitud davant

(5) «El justo medio», pp. 10 i ss.

(6) El Islam cristianizado (*estudio del «sufismo» a través de la obra de Aben-Arabi de Murcia*), primera edició, Madrid, 1931; p. 214. Més avant el citaré com *el Islam cristianizado*.

dels carismes, adoptada per Ibn al-ʿArabī i Sant Joan de la Creu, per als dos aquestes actituds si son, més que favorables, proves, també les adversitats són igualment, més que tribulacions espirituals, signe inequívoc del camí de la perfecció que en segueix l'ànima.

Més encara, per la seva singularitat excepcional, pensa Asín que Ibn al-'Arabí, junt amb un selecte grup de mística hispano-musulmana, en especial els de l'escola šāḏilī deu considerar-se en este aspecte com a precedent de la història general de la mística (7).

VI. Šāḏilīes i il.luminats

La gran aportació d'Asín en quant a la relació existent entre els místics šāḏilīes i els il.luminats, radica en el fet que revela la importància que ofereix, per a la història general de la mística, l'actitud profundament cristiana de renunciar als carismes de Déu adoptà per els sufies hispano-musulmans de l'escola šāḏilīe (8).

Un d'ells va ser Ibn 'Abbâd de Ronda, molt proper geogràficament i cronològicament a l'escola carmelitana i que ofereix en opinió de D. Miquel Asín, gran interés per l'analogia de la seva doctrina amb el gran místic espanyol Sant Joan de la Creu. Conclou que, si es prefer detectar en les analogies abans estudiades per ell, un dèbil efecte de casualitat quant al paral.lelisme d'idees, no deixarà d'esglaiar almenys per als historiadors de la mística, el fet que a Espanya, durant el segle XIV, hi hagués un precursor musulmà de Sant Joan de la Creu, amb idees típiques i símbols que s'han conservat fons avui com enigmes indesxifrables, ja que manguen de qualsevol precedent literari (9).

Per a Asín està clar que el mètode šàdilíes presenta un gran paral.lelisme amb la doctrina dels alumbrats en especial el quietisme vist per Sant Joan de la Creu en la seva obra: «Pujada al Mont Carmelo».

Per a ell queda clara l'analogia de l'exercici d'oració mental practicat entre els šāḏilīes.

TEORIES ACTUALS A PROPÒSIT DEL SUFISME

VII. Diverses hipòtesis

1.— *Louis Massignon afirma que els problemes del misticisme islàmic són els mateixos que presenta la teologia dogmàtica musulmana.* Els seus orígens es desenvolupen dins del context islàmic. Els valors musulmans els investiga de tal mena que tot musulmà horat se sent atret per ell (10).

Esteban Lator afirma que els cinc elements que són indispensables per la sath

(7) El Islam cristianizado, p. 215.

(8) En «Al-Andalus» I (1933), pp. 7-79. Apud «Huellas del Islam», Madrid, 1941. El citaré per un precursor.

(9) Un precursor, p. 266.

(10) Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmanae, París, 1922, 1954 i 1963; pp. 121-123.

són: intensitat de l'emoció estàtica; experiència de la unió (amb Déu); estat de borratxera (espiritual); percepció d'una veu i estat d'inconsciència (11).

Andrae Tor diu que la via per als ascetes de l'Islam i l'ensenyança dels eremites cristians, és igual. Manté els següents punts:

- El misticisme ascètic, en la seva forma mística típica, és el buscar del ser humà el ser sobre-humà o Déu.
- El sufisme es mou en la direcció contrària. No és el buscar la perfecció sinó el buscar l'acció de Déu.
- L'amor no consisteix en aprendre a amar a Déu, sino en aprendre que Déu ens ha amat. Félix María Pareja parla de dos conceptes principals entre els musulmans a propòsit de la noció d'ascètica i mística que han rebut molts noms entre els quals sobreixen:
  —Zuhd: en idea d'abstenció.
  —Taṣawwuf: es refereix a la mística en general.

Al que practica el taṣawwuf se li diu sufí. Encontra difícil de resoldre la qüestió de les arrels del sufisme que per a alguns és un fenòmen endogen i per a altres no pot tindre un origen exclusivament autòcton.

Explica que el floriment del sufisme se deu a influxs externs com el cristianisme, corrents helenístics, elements iranies i altres presos de religions índies. Per l'amplària del fenòmen, pot ser mescla de cada una d'estes tesis (12).

R. Caspar comenta que des de fa diverses dècades la mística musulmana és un dels temes més tractats dins dels estudis especialitzats d'orient.

Fritz Meier assevera que el lector europeu no trobarà ací molt de profit, i no avançarà en la bona via, si té tendència a acceptar en bloc la psicologia tal com el sufisme la descriu, encara que guanyara molt si els problemes exposats pel sufisme el duen a reconèixer l'aspecte interior de l'existència humana i a reflexionar sobre els problemes pràctics descoberts per esta via exterior.

G.C. Anawati precisa algunes idees d'interés sobre el sufisme. Per a ell l'experiència mística es qualcom essencialment personal. No pot ser interpretat més que a la llum de la vida mateixa de la mística. El sufisme és un fenòmen «accidental» amb respecte a l'animació primera de l'Islam com a Comunitat (13).

Gardet comenta que el problema exposat a la consciència musulmana pel taṣawwuf excedeix tota qüestió d'influència històrica (14). Rep dos tipus d'influències: les iranies i les índies. Entendre per «mística natural» el sentit molt precís definit pel senyor M. Oliver Lacombe i Jacques Maritain. Opina que la mística musulmana pot

---

(11) Esteban Lator, S.I. Una publicación reciente sobre el sufismo, XVI en «Al-Andalus» (1951), p. 366 i nota 2. Per la seva part A. Nicholson respecta la tesis dels sufís sobre la herència directa transmesca pel profeta i té al Qur'ān com a portador d'elements ascètics i místics mesclats amb altres de diferent natura. Cfr. Sir Thomas Arnold i Alfred Guillaume. El legat d'Islam, Madrid, 1958, capítol dessús misticisme per R.D. Nicholson, p. 266.

(12) Félix M. Pareja. Islamología, vol. II, p. 639 (Madrid, 1952-1954).

(13) G.C. Anawati i Gardet, Mystique musulmane (1961), p. 18.

(14) Louis Gardet, Segona part. Les experiències sufís. Capítol I, Sufisme e Islam, 1961, p. 79.

aportar-nos preciosos punts de referència. Solament una via de mística sobrenatural pot, doncs no prejutja ací els resultats, reblir al sufí autènticament assedegat de Déu. Observa que el que cridem la mística musulmana, se formula en àrab com «ʿilm al-taṣawwuf, la ciència de taṣawwuf» i que es presenta com una disciplina amb les seues tradicions i les seues escoles. No nega les distintes influències, però per controlar-les i per establi-ne pertinentment les bases pensa que seria precís fer encara llargues i minucioses monografies i moltes altres investigacions (15).

Snouck Hurgronje reconeix les influències cristianes en el Pròxim Orient. En quant al problema de l'origen de la mística musulmana es refueix per a ell al de l'origen dels sufís, que pertanyen a una comunitat naixcuda del judaisme i del cristianisme, a on la mística era ja practicada (15a).

Makki parla de la influència del misticisme egipci en l'Espanya musulmana. Per a ell, alguns opinen que aquesta doctrina mística procedeix del budisme, i altres la consideraven com fruit del maniqueisme persa sota l'escorfa de l'Islam. Pensa que a Egipte ha estat on va florir majorment el misticisme (16). Per Rice el sufisme és com el castanyer que creix enmig d'un prat sense que ningú no l'haya plantat o curat per la qual cosa no es pot traçar els seus orígens. El sufisme té grans noms como Maulana Rumi, Ibn al-'Arabī, Yâmi, Mansur, Al-Hallāŷ, dins del món islàmic i inclús fora d'ell. Pensa quel futur del sufisme siga el fer possible la comunicació religiosa entre Orient i Occident (17).

Paul Nwyia comenta que per a molta gent, místic és sovint sinònim de somniador que viu fora de les realitats d'aquest món i fora de sí. Per això per als que preten anar en nom d'un realisme sa i allunyat de tota aventura incontrolable, l'Islam sunní ofereix sospita i és apartat, ja que est s'adjudica per essència el ser la síntesi del religiós i del polític. Comenta el moviment sufí explicant que els centres intel.lectuals del sufisme es desplacen de l'orient mig, devastat per les invasions, capa l'Oest marroquí i andalús, i afegeix que les grans síntesis teosòfiques que van veure la llum després de la mort d'Al-Gazzālī i que són la marca d'aquest període de la mística musulmana, foren, en efecte creats per mestres que no són ni bagdādīes, ni kūfíes, ni baṣrīes (18).

2.— *Les comunitats derviches contemporànies.* En l'actualitat les teories del que representa el sufisme estan expresses, entre altres, en Occident, en els «Documents de Comunitats Derviches Contemporanees» (19), publicats amb motiu del Simposio celebrat en Londres. En aquesta publicació després d'unes aclaracions sobre la paraula persa «derviche» aceptada en àrab com el seu plural «daravis» i d'algunes dades curioses sobre els monesteris i els seus mestres, se'ns presenta una ideologia més completa.

---

(15) L'Islam Religion et Communauté (París, 1967), pp. 229-233.

(15a) Waardenburg, I., *L'Histoire de l'Islam* (1963), p. 76.

(16) Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana (Madrid, 1968), pp. 149-151.

(17) Cyprian Rice, O.P., The Persian sufis (1969), pp. 10; 15.

(18) Paul Nwyia, Ibn 'Atâ Allâh et la naissance de la Confrérie šadilite, Beirut, 1972, p. 10.

(19) Weavers Davidson, R., *Documents on Contemporary Dervish communities,* Londres, 1966, p. 3. El citaré per Documents.

La paraula «daraviš» es considera generalment d'origen persa derivat del verb: «der-vejtan», «esperar en la puerta», en el sentit d'esperar davant la porta de la il.luminació. En el mateix un corresponsal del «Times» (20) detalla una visita realitzada al monesteri Abshar i comenta l'organització, teories, ceimònies i pràctiques que tenen.

Brook White en posa al corrent sobre els Naqŝbandîes, probablement una de les comunitats sufís més conegudes en occident. Ací generalment els principis dels Naqŝbandîes han estat adoptats sota el terme usual de Tarîqa (el camí). Els sufís estan organitzats en Ḥalqas (cercles), que funcionen sota un mestre, i les Ḥalqas es combinen en una organització completa, la Ṭarîqa. El fet notable a propòsit dels membres occidentals de la Ṭarîqa és que entre ells no si encontrarà el semi-intel.lectual de llargs cabells, el neuròtic que un a qualsevol moviment nou, el que busca la guia, totes són persones actives, directes i interessants.

Continua White referint que recentment assistí a una reunió de trenta-un delegats provinents d'Europa, als quals dirigí la paraula el Gran Šayj de la Ṭariqā, Idries Shah Saheb, que és, seus dubte, un descendent directe del Profeta (Pau i benedicccions de Déu damunt ell), a més un noble afgan, net de S.A. de Sardhana. En esta ocasió cada u que va prendre la paraula, va donar la Kalima i va posar èmfasi en el fet que la Ṭarîqa està conduint a la Humanitat cap a la veritat mitjançant els mètodes mateixos de la veritat i no per mig de la propaganda i la sofisticació intel.lectual. No hi ha dubte de que eix treball de la Ṭariqā creixerà i produirà individus que seguiran amb l'activitat que provesca a la humanitat del vincle, necessari en el mon materialista, cap a la veritat tal com ja la coneixem (21).

Es creu que tots els derviches estan lligats per una força cridada anomenada per ells Baraka (levitat, energia especial). A part del grau de guia no existeix la jerarquia.

El gran Mantó autoritat de la supremacia sufí, pertany a un descendent del profeta Muḥamad. La forma de presentar l'enseyança canvia permanentment. En l'actualitat dita ensenyança es du a terme mitjançant la meditació sobre un tema senyalat per un mestre d'acord amb la seva apreciació de les necessitats de l'alumne la contemplació profunda per incrementar els poders i les habilitats, exercicis de grup entre els quals es compten les ben conegudes danses derviches. Les practiques inclouen un exercici conegut o com el Qiff (en àrab «Para») utilitzant la paraula «Hu!». Una altra pràctica és la lletania, anomenada el Ḏikr (literalment, «repetició»). També hi ha sessió de curació (22). En el «Estudi de tècniques especialitzades en l'Asia Central», Ja' 'far Hallajdi tracta dels processos psicoterapèutics, entrenament, diagrames, i objectius. Segon aquest:

«El mandat d'ensenyar aquesta tècnica encara està en mans de la família Haŝemita (de la qual era membre Muhammad) i els capitans actuals que el conservar són els tres mascles majors de la família, els princeps Ikbal 'Alí Shah, Idries Shah i 'Omar

(20) En el monasterio Abshar, en Documents, p. 4.

(21) Brook White, Selim i M. Ghalib Fidai, Sufism in Changing World, «Siraat», Delhi, vol. I, n.° 5, January 1, 1961. Apud Brook White, Selim, Dervish Assembly in the West, en Documents, pp. 7-8.

(22) *Omar Michael, Solo to Mecca and Tunisian Caravan,* dos brillantes artículos aparecidos en «Blackwood's Magazine», vol. 290, n.° 1.754 (diciembre, 1961), pp. 481-595 i vol. 291, n.° 1.756 (febrero, 1962), pp. 123-135; apud Travels and Residence with Dervishes en «Documents», p. 9. L'esmentaré com *Travels and Residence.*

'Alí Shah. Després es pot considerar que el coneixement i el poder hipnòtic que tenen deriva de tres fonts que són pràcticament sufís, el que els dóna el poder curatiu de Bahauddin; que són capitans de les tribus i que són Saya'id, descendents de Muḥammad» (23).

3.— *Idees psicològiques d'Idries Shah.* Les idees en matèria de psicologia que Idries Shah ha obtingut de la literatura i del pensament sufí publicades en els seus llibres han suscitat un gran interés en els savis de nombrosos països.

Els pensaments de Shah i el seus profunds estudis estan basats en el sufisme científic conegut per Al-Gazzālī, no en el sufisme d'observació i repetició. El gran treball d'Idries Shah, «The Sufis» (Els Sufís), és un important estudi del pensament sufí i els seus efectes, en l'Orient i l'Occident, introduït en termes complementaris per l'autor anglés contemporani Robert Graves. La seva deovoció en l'estudi del pensament sufí i la seva aplicació als problemes diaris de les comunitats l'han honrat amb l'aprovació del món occidental.

En totes les seves obres intenta servir de baula entre els pensadors d'orient i occident, com «The way of the Sufi» (El camí dels sufies), «Wisdom of the Idiots» (Sapiència dels Idiotes), «Tales of the Derviches» (Contes dels Derviches).

Quant a les idees d'Idries Shah, referents als sufies i el sufisme en el seu llibre «The Sufis» refereix que, res més lluny de la seva intenció en escriure que el que puga ser considerat com hostil a l'erudició o al mètode acadèmic.

Segons Shah, els sufies no s'aferren a cap convencionalisme. Alguns usen amb fortuna el format religiós, altres la poesia romàntica, alguns el acudits, contes i llegendes i altres es basen en obres d'art i productes d'artesania. El propi Shah utilitza les històries humorístiques de la figura del «Mulla Nasrudín» com una de les manifestacions de l'ensenyança en la tradició sufí.

4.— *Estudis sobre Nasr Al-Din en l'escola d'arabistes espanyols.* El més directe deixeble de D. Miguel Asín, García Gómez, en la seva antologia per l'ensenyament de l'àrab, *Antologia àrab per a principiants* (Madrid, 1952), utilitza algunes de les històries humorístiques de Ŷeḥā, com són les que apareixen en els estractes del «Kitab Alif Bâ» d'Ibn al Šayj de Málaga, «Dos històries del ximple Ŷeḥā».

Dins de la mateixa Escola, el professor Granja amb gran erudició dóna a conéixer aquestes amb gran erudició les mateixes anècdotes en el seu estudi «Tres contes espanyols d'origen àrab». Altre interessant estudi sobre aquestes històries tradicionals en Espanya és el titular «Contes àrabs den el Sobremesa de Joan de Timoneda». Tracta el professor Granja aquestos contes trobant paralles precedents en altres contes àrabs.

5.— *Conclusions de Shah respecte al sufisme i el seu origen.* Shah inclou el sufisme com l'hereu del coneixement i sapiència de les sufis. Les teories del sufisme no pertanyen al pensament oriental sinó en la mida que han guardat certes creen-

(23) *Travels and Residence,* pp. 10-12; inserit igualment l'interessant estudi Among the Dervishes, del mateix autor, The Octagon Press, Ltd., 14 Baker Street, Londres, 1973.

cies caigudes en desús en occident. Quant a l'origen del sufisme, pensa que hi ha hagut sufis en tots els temps i en tots el països abans de l'Islam. Els sufís han produït grans teòlogs, poetes, i homes de ciència. Han acceptat la teoria atòmica i formulat una ciència de l'evolució 600 anys abans de Darwin. Shah considera als sufís com predecessors dels místics i dels filòsofs.

VIII. La tesi d'Asín davant la crítica

1.— *Alguns comentaris generals sobre Al-Gazzālī i Ibn Masarra, Menéndez Pelayo, Wensink, Jeffery, Beaureueil i Anawati, Henry Corbin i Louis Gillet.*

Menéndez Pelayo reconeix que Asín s'ajusta perfectament al coneixement de la teodicea i que el gran interés d'Asín estreba en haver indagat i posat en el seu punt els vertaders i complicats orígens de la mística d'Al-Gazzālī.

Wensink pensa que l'obra capital d'Asín Palacios ha difòs tota la llum desitjable sobre el tema de les influències del platonisme i cristianisme sobre Al-Gazzālī (23a).

Jeffery en breus paraules recorda la importància de l'estudi d'Asín sobre Ibn Masarra a través del qual hem pogut conèixer l'empremta que va deixar el filòsof cordovés, no sols en el pensament musulmà a través d'Ibn al'Arīf i Ibn al-Arabī sinó també sobre el filòsof jueu Šelomo Ibn Gabirol (Avicebrón) i els cristians pretomistes, així com en el pensament de Bacon i Ramón Llull. Aquest assag —diu Jeffery— ha estat a dels més àmpliament útils de tot el que Asín ha produït (24).

Per a Beaurecueil i Anawati, la teoria d'Asín Palacios en trobar el punt de contacte entre Al-Gazzālī i Sant Tomàs en l'existència de Déu demostrada per les idees de la necessitat, està subjecta a tela de judici. No obstant, en opinió d'aquests autors, es deu excusar al savi orientalista, pero esta inexactitud d'interpretació, car reconeixem que es troba d'una insignificància comparada amb la ingent llavor duta a terme sobre el pensament, sobretot moral, d'Al-Gazzālī (25).

Henry Corbin refereix que Asín Palacios ha revelat acuradament la importància del neoempedoclisme, al mateix temps que es complaïa en vore en els deixebles d'Ibn Masarra, els continuadors de la gnosis de Prisciliano.

Aferime Louis Gillet en el seu estudi comparat «Pascal et Gazzālī» que de tots els erudits que han ajudat a traure estes vegades a la llum, ningú mereix tant reconeixement com l'il.lustre professor de la Universitat de Madrid, D. Miguel Asín Palacios. Opina d'ell que per als seus estudis té curiositat de savi, i que per la seva caritat de sacerdot la seva ciència s'il.lumina amb amor (26).

2.— *L'Escatologia musulmana de la Divina Comedia.* La teoria que va presentar Asín respecte est tema va tindre impugnadors la polèmica dels quals en alguns mo-

---

(23a) *Algazel, dogmática, moral i ascètica,* amb próleg de Menéndez i Pelayo (Zaragoza, 1901) (pp. VII i XXXIV); pp. IX-XXIII.

(24) Jeffery, A. Miguel Asín, en «The Muslim world», 35 (1945), p. 273.

(25) S.L. Beaurecueil, O.P. i G.C. Anawati, O.P., en «M.I.D.E.O.» (1956), pp. 207-258.

(26) *Louis Gillet, Pascal et Ghazzali,* en «Revue des deux mondes», LXX (15 de agosto de 1942), p. 420.

ments va ser pujada de to, D. Miguel Asín amb gran equilibri i humildat, però fidel a les seues idees, va rebatir cada qual en el seu propi terreny (27).

La seva opinió al respecte, és que la seva hipòtesi de la imitació no s'induix d'unes poques analogies soltes, sinó del conjunt de totes, la qual cosa és totalment impossible que es dega a coincidències fortuïtes.

Algunes de les polèmiques més destacades són les de:

Gabrielli, que com Rajna i Mazzoni, nega la imitació. A més opina que en «La Divina Comedia» que per a ell, fàcilment pogueren ser d'origen cristià, troba analogies tan particularitzants i típiques que denuncien estret parentesc d'idèntica família.

Caballera suposa que Dante va aprofitar solament algunes paraules de les lectures clàssiques i per les seves pròpies reflexions va saber traure desenvolupaments nous (28).

Massignon opina que en «La Divina Comedia» no hi ha més que insignificants còpies directes de l'escatologia islàmica (28a).

Sanvisentí pel seu lloc afegeix que s'estranya de que l'obra escatològica artística dels orientals no tinguera continuació en el seu país d'origen, entre els cultivadors de l'art al.llegòric, i sense cap empatx s'adherix a la teoria d'Asín i afegeix alguns judicis que comproven el caràcter ascètic dels de Dant (29).

2.1.— Comentaris de Muñoz Sendino, Cerulli, Levi della Vida, Massignon, Cruz Hernández, Idries Shah i 'Omar 'Alī Shah.

Muñoz Sendino diu que encara que Dant va nàixer físicament a Florència, el seu ser intel.lectual i poètic és propi de tot l'occident cristià medieval, el qual va subministrar quants elements de desenrotllament i creixença intel.lectual, espiritual i líric que pugué necessitar (30).

Cerulli va establir per a sostindre les seues hipòtesis comparacions entre episodis de «La Divina Comedia» i passatges d'alt nivell artístic e intel.lectual dins de la literatura àrab. Senyala que Dant no coneixia l'àrab i que eixes obres de la literatura àrab no havien estat traduïdes en l'època d'Alighieri a ninguna llengua europea (31).

---

(27) *La Escatología Musulmana en «La Divina Comedia»*, Madrid, 1923; reedició Madrid, 1961; p. 520. L'esmentaré com Escatología.
Encara que no sempre queda clara la postura d'aquestos autors, solen presentar-se favorables a la tesi d'Asín: Alfa, F. Beck, M. Bencheneb; A. Bonucci; O. Browning; A. Cabaton; A.L. Carballeira; J. Cassou; H. Cochin; A. Codazzi; A.S. Cumming; R.L. Doyon; C. (S.J.) Eguía Ruiz; G. Gabrieli; Gaudefroy-Demonbynes; A. González Palencia; A. Guillaume; M. Heler; Ch. B. Jordán; M.E.; D.B. Macdonald; G. Maurevert; F. Nau; Ostern; Ovemons; C. Pitolet; I. Pizzi; B. de los Ríos; M. Roques; M. Ryan; J.J. Salverda de Grave; W. Soderhjelm; J. Subirá; F. Vayi; F. Van Lieghem; J. Vising; W.H.K. Adversos: A.G. Amezúa; un anónimo; R.P. Busnelli; F. Caballero; B. Hauvette; D.M. Lang; A. Licitra; Paget Tounbee; E.G. Parodi; L. Pictrobono; P. Rajna; V. Rossi; B. Sanvisenti; F. Toiracca; G. Vitaletti; Vacilantes: G. Mazzoni; P.P.; E. Pavolini; A. Beilesort; A. Nallino; B. Nardi; G. Gabrieli, G. Levi della Vida; L. Massignon.

(28) Cfr. Escatología, pp. 512-518.

(28a) Cfr. Escatología, p. 521.

(29) Escatología, pp. 519-548.

(30) *Muñoz Sendino, pròleg de «La escala de Mahoma»*, Madrid, 1949, pp. XII, XIV, XVI, XVIII.

(31) Il libro della Scala a la questione delle fonti arabo-espagnole della Divina Comedia. Cittá del Vaticano, 1949 (Studi e testi, n.° 150).

Levi della Vida fa una magistral ressenya sobre l'«Escatologia» i mostra que la millor prova de la inmediata i indiscutible evidència de la relació entre el Mi raŷ i «La Divina Comedia» la proporciona la substancial concordança del paral.lel establert tant per Sendino com per Cerulli (31a).

Massignon presenta el seu reconeixement damunt la vàlua investigadora d'Asín. Coneix particularment el tema, que va tractar tan amplament del problema de la interdependència intel.lectual entre Orient i Occident en l'edat mitjana així com el problema dels orígens orientals de «La Divina Comedia» i discrepa en alguns punts amb els arguments de l'historiador. La seva opinió final és que per a Miguel Asín el que importa es que aquestos temes escatològics, conserven per a les voluntats de les persones i de les col.lectivitats, una significació directriu permanent (32).

Cruz Hernández destaca les dos tesis fonamentals d'Asín que van obrir camins insospitables. En la primera descubreix l'existència d'una peculiar espiritualitat en l'Islam i en la segona demostra la influència de la primitiva espiritualitat en els primers temps de l'Islam (33).

Idries Shah i 'Omar 'Alī Shah concorden en el fet que Ramon Llull prengué d'Ibn al-'Arabi materials literaris, encara que complementàriament insistiera aquest sobre la importància dels exercicis necessaris per a completar les experiències sufís (34).

També comenta la tesi d'Asín Palacios el princep afganí Sayyed 'Omar 'Alí Shah, germà d'Idries Shah, i igualment líder del sufisme, i a qui beneixen junt al seu germà i la seva família els seguidors d'aquest moviment en l'actualitat.

Coincideix amb el nostre savi investigador en el fet que la descripció de Dant sobre l'Infern, el Paradís i la visió beatífica, es molt pròxima a la d'Ibn Al-'Arabi i així mateix es d'acord que no és fàcil que puga tractar-se d'una simple coincidència (35).

3.— *Comentaris d'Arnáldez i Arberry sobre Ibn, Hazm, al-Gazzâli e Ibn al-'Arabī.* Arnáldez estudia amb amplitud els següents treballs d'Asín Palacios: «un còdex inexplorat del cordovés Ibn Hazm», «Abn Hazm de Córdoba i la seva història crítica de les idees religioses «Els caràcters i la conducta», «L'origen del llenguatge i problemes connexs en Algazel, Ibn Sidâ e Ibn Hazim». Va estudiar l'estructura, les condicions del pensament musulmà i crítica la cristianització dels termes islàmics que le seran propis a Asín (35a).

Arberry va comentar sobre Massignon que va establir una bona base per als futurs estudiosos i començà a estabilitzar la importància de l'aprenentatge del voca-

---

(31a) Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia, en «Al-Andalus», XIV (1949), pp. 376-407.

(32) Massignon, L., *Les recherches d'Asín Palacios sur Dante,* Opera minora, tomo I, Dar el-Maaref, Beirut, 1963, pp. 57-81.

(33) Miguel Cruz Hernández, la raíz común de la religiosidad del «mundo de la profecía» y la posibilidad de las relaciones entre la escatología islámica y la Divina Comedia, en «Revista de la Universidad de Madrid», XIV (1965), n.º 53, pp. 51-52. L'esmentaré com *La raíz común.*

(34) Les soufis et l'esoterisme (París, 1972), pp. 129-130.

(35) Shaik Muslihuddin Saadi Shirazi, le jardin de roses (Culistán). Traducción y prefacio de 'Omar 'Alí Shah (París, 1966), p. 12.

(35a) R. Arnáldez, *Grammaire et théologie ches Ibn Hazm de Cordou* (París, 1956), p. 320.

bulari tècnic del sufís com un preludi essencial per a connectar i dilucidar la seva doctrina (36).

4.— *La tesi d'Asín en l'Islam cristianitzat i en les ŝàdilíes.* Comentaris de González, Jean Herber, Massignon, Cruz Hernández, S. Gómez Nogales, Míkel de Epalza, Márquez, Gardet i Anawati, Nwyia, F.M. Pareja i Shah.

El deixeble d'Asín, Angel González Palencia, comenta «L'Islam Cristianitzat» i afirma que en ell demostra com el monacat cristià, amb les seves pràctiques i el seus sistemes va servir de model a les congregacions ascètiques i místiques dels musulmans, basant-se per a la seva documentació principalment en els llibres d'Ibn al-'Arabī, que també conegué i amb els quals estava tan familiaritzat. Testimonia que D. Miguel Asín demostra en aquest estudi que l'Islam està influït per altres doctrines anteriors, tals com les neoplatòniques, cristianes, i inclús budistes i, precisament en el punt més sensible, que és la concepció i ejecució de la vida religiosa, així com l'experiència mística.

Per a González Palencia el valor dels estudis de D. Miguel Asín sobre el gran teòleg musulmà al-Gazzālī, queda de manifest en «l'espiritualitat d'Algazel i el seu sentit cristià», a on segueix l'orientació de les «Logia et Agrapha Domini Jesu» i de «L'Islam Cristianitzat» puntualitza amb la seva erudició, l'origen cristià de moltes idees fonamentals de l'ascètica algazeliana, amb el qual obri un nou camí a les investigacions especialitzades com Lammens, Tor Andrae, Ahrens i Nau, vénen fent per conéixer la sèrie d'idees que s'entremesclen en la concepció i desenvolupament de la religió musulmana (37).

Per a Jean Herber, entre els llibres que han estat escrit sobre Ibn al-'Arabī en llengues europees, l'obra de més qualitat és «El Islam cristianizado», de Miguel Asín Palacios. Segueix comentat aquest crític que el mateix Ibn al-'Arabī observa que la perfecció de les virtuts espirituals poden provocar la il.luminació del cor, sense que l'home tinga un coneixement teòric que sobrepasse les veritats elementals de la doctrina, mentre que la comprensió de la teoria metafísica no garantitza la seva realització efectiva. D'altra banda destaca la llavor meritòria d'Asín quant a la traducció espanyola i publicació de la Risālat al Quds o «L'epístola de la Santitat», d'Ibn al-'Arabī, baix el títol de «Vida de santons andaluços» a on descriu les vies dels sufís que Ibn al-'Arabī va conèixer a Espanya i que foren en la majoria els seus propis mestres espirituals, la qual cosa reconeix que es una valiosa aportació, donada l'obscuritat del sufí espanyol, que fa que el nombre dels seus escrits traduïts en llengües europees siga tan restringit.

Louis Massignon opina que les analogies e identitats de doctrina entre el cristianisme i l'Islam, podeu explicar-se perquè el Qur'ān és també portador de gérmens ascètics i místics que suposen una evolució autòctona. Conta que els sufrís van desarrotllar i van viure dits gérmens per la detinguda meditació en el seu llibre sagrat,

(36) Arberry, A.J., *Introduction to the history of sufism.* Las conferencias de Abdullh Suhrawardi de 1942, Universidad de Calcuta, Oxford, University Press, pp. 46 y 53.

(37) Angel González Palencia, *Precedentes islámicos de la Leyenda de Garín,* en «Al-Andalus», I (1933), pp. 335-355. Necrología, p. 198.

construïnt així a poc a poc una doctrina i un mètode que ofereix grans semblances amb el de l'ascetisme i la mística cristiana (38).

Tant Cruz Hernández com Miguel Asín situen l'Islam com la religió mosaica i cristiana dins de l'àmbit geogràfic i històric del «Mundo del profetismo». Amb tota claretat presenta aquest crític el seu pensament referent al paer de Muḥammad dintre del mateix. Diu del profeta de l'Islam que va intuir el vell llaç de comunitat del profeticisme oriental, vinculat estretament als pobles semites que eren la gran família elegiada per Déu per a anar revelant paulatinament la seva veritat als hòmens. La veritat per al profeta, diu, és «la paraula de Déu» que va ser manifestada a través dels profetes i en el temps, així Abraham, Moisés i Jesús són escales d'aquesta manifestació, que, per l'Islam, naturalment, va culminar en Muḥammad (39).

S. Gómez Nogales coincideix amb D. Miguel Asín en el tema de la influència del sentir dels àrabs sobre la mística cristiana encara que per a ell, on realment no cap dubte de tal influència és en aquell que es rep a Espanya a través de la via dels místics renans alemanys i a més observa un preciós paral.lelisme en la seva mística i la musulmana.

L'opinió de S. Gómez Nogales és que les fonts de la mística musulmana no es redueixen ni tan sols al Qur'ān ni la mística cristiana; les dos són fonts però hi ha a més d'altres com són la Bíblia, la filosofia índia, l'hermetisme egipcià, tota la filosofia persa, el neoplatonisme, etc. (39a).

Míkel de Epalza emet alguns judicis sobre les opinions teològiques d'Asín Palacios i observa la modèstia que demostra en les seues conclusions al respecte. Fa notar els nous camps d'investigació que s'han obert, ja que est crític pensa que un treball general sobre la vida d'Asín, els seus escrits i el seu pensament ompliria un buit important en la historiografia espanyola dels arabistes historiadors de les religions en el segle XX. Aquest permettria de comprendre millor les seves posicions teològiques i les del seu temps, respecte a les religions no cristianes (39b).

Márquez en el seu treball «Origen y Naturaleza del Iluminismo en Castilla» observa l'element semita dels allumenats i afirma que:

«... tractant-se d'una heregia espanyola, en la que el deixament o abandonament juga un paper fonamental, era inevitable que els autors moderns tractaren de buscar el seu origen en fonts orientals tant jueues com islàmiques...» (40).

P. Nwyia ressalta la importància de l'estudi d'Asín sobre les relacions d'Ibn 'Ab-

---

(37a) Cfr. Muhyî-d-dîn Ibn 'Arabi, la sagesse des prophétes (Fusus al-Hikam), traducción y notas por Titus Burckhardt), prólogo de Jean Herbert, París, 1955, pp. 13-14.

(38) Louis Massignon, *Les recherches d'Asín Palacios sur Dante. Le probleme des influences musulmanes sur la chrétienté medievale et les loies de l'imitacion litteraire,* apud Opera Prima, I, pp. 57-81.

(39) Miguel Cruz Hernández, *Ibn 'Arabí de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana,* en «Revista de Occidente», año III, 2.ª época, n.º 27 (junio, 1965), p. 317.

(39a) Salvador Gómez Nogales, S.J., *Espiritualidad musulmana,* en Manresa, 41, 1969, p. 66.

(39b) M. de Epalza, *Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam,* «Pensamiento», vol. 25 (1969), pp. 145-182; 181-182.

(40) Antonio Márquez, *Origen y naturaleza del iluminismo en Castilla (1525-1529),* «Salmanticensis», 17, 1970, pp. 339-362; 34-347. Text original en castellà.

bād de Ronda i Sant Joan de la Creu i considera que aquesta semblança deu ser consignada (40a).

Tant per a Gardet com per a Anawait, moltes semblances de l'esperit humà són de fet coincidències situades sota la perspectiva diferent i les fonts comunes que poden ser propostes, a penes influeixen sinó en el ple de préstams materials (41).

F.M. Pareja resumeix el pensament d'Asín Palacios referent a la doctrina šaḏilī, referit al principi fonamental d'aquesta doctrina exposada per Ibn 'Abbad, que la postula de la manera següent: Al-lāh és inaccessible a la criatura. Refereix que Asín Palacios va fer notar que els llibres šaḏilēs es reediten amb freqüència a les premses de El Cairo (42).

Per a Shah l'escola del enllumenats sufies és una de les més famoses i per tant, la més secreta de totes les escoles sufís. Amb el treball d'hòmens com Asín —comenta Shah— el pèndul torna a marxar en l'altra direcció i la influència sufí està en camí de ser reconeguda. Pensa que el contacte amb els sufís va provocar altre desenvolupament interessant en el pensament occidental; procés que encara continua, i el *terme que convé millor per a qualificar aquest desenvolupament és el reconeixement* (43).

Conclusions

a) Quant a la persona d'Asín, d'ell mateix es diu, per boca de qui el va conèixer, que tenia talla de místic.

Ens sobra ementar el retrat que li fa el seu deixeble D. Emilio García Gómez, el qual afermax: «era el mestre, tal com el volien els místics šaḏilīes que Asín havia de traduir en la seva obra pòstuma. No serà el teu mestre aquell a qui escoltes, sinó de qui aprens; ni serà aquell que done les seues explicacions sinó aquell que deixe en el teu cor empremta de les seves ensenyances; ni ho serà aquell que el convide a entrar per la porta, sinó aquell que et destape el vel; ni aquell que t'ofereisca les seves paraules sinó aquell que excite en tu els seus mateixos estats espirituals».

Hem observat que també coincideix amb el místic Al-Gazzālī aplicant-li les pròpies característiques que ell mateix li atribueix: «temperament equilibrat, discret, quasi filòsof, posa en tota la seva mística una justa ponderació, tant distant de les negacions de l'incrèdul i de la sequedad emocional del racionalista, com de la fàcil credulitat del simple fidel i dels entusiasmes fols del místic exaltat; el seu tipus psicològic es sembla dancs, molt al dels cristians ortodoxos com Sant Bernat i Sant Bonaventura».

b) Respecte a la seva teoria, deduïm els punts següents:

1.º— Per a Asín, la clau de la semblança entre les dues místiques estaria en

---

(40a) Paul Nwyia, S.J., *Ibn 'Abbâd de Ronda,* Beirut, 1961, p. 94.

(41) Gardet, L. y Anawati, M.M., *Introduccion a la Theologie Musulmane (éssai de theologie comparée),* amb prefaci sobre Louis Massignon (París, 1948), p. 289.

(42) Cfr. Félix M. Pareja, *Historia de la espiritualidad,* separata, Barcelona, 1969, pp. 180-181.

(43) Idries Shah, *Les Soufis et l'éssoterisme,* París, 1972, pp. 215-216.

les influències mútues, i a ell correspon haver dilucidat la teoria tan extesa en altres èpoques, i especialment en el seu temps, de si havia o no mística a l'Islam, i que hui es reconega que hi existeix una mística.

2.°— Aquesta mística musulmana s'origina en les influències del pensament.

En un principi les dels místics orientals cristians i monjos de la Tebaida sobre els musulmans i, posteriorment, eixes mateixes influències en el cristianisme d'occident per via de l'Islam, especialment a través d'Espanya, per mig dels místics espanyols musulmans i els seguidors de les escoles šāḏilīes de místics andalusos i nord-africans.

3.°— La cridà mística musulmana que, per a evitar confusións, deuria cridar-se sufisme contràriament al que pareix, és abans de l'Islam.

4.°— El sufisme, si bé no va sortir en l'Islam per generació espontània, va trobar en ell condicions suficients per a viure i desembolicar-se una volta imitat.

5.°— Asín posa en el seu punt els veritables i complicats orígens del sufisme i la seva interrelació amb fonts neoplatòniques, índies i hebrees.

6.°— Per a Asín, i en això segueix el seu mestre Ribera, hi ha sufís cristians així com sufís musulmans, encara que el sufisme s'haja propagat més directament a través de l'Islam.

7.°— La tesi d'Asín, coincideix amb la tesi actual del sufisme, que segons la filosofia derviche defineix com una manera de viure des de l'antigüitat, més llunyana. De fet no és un sistema místic ni una religió, sinó un cos de coneixements.

8.°— Les obres dels sufís, com en l'actualitat defineix Idries Shah, intentaren servir d'anella entre els pensadors d'orient i d'occident.

9.°— El sufisme no s'estudia a través de llibres sinó a través de la vida mateixa. Per als sufís la figura del Mullâ Naṣr ed-dîn representa el ser humà en totes les seves facetes, és a dir, a l'home perfeccionat, complet, al-Insân al-Kamil o sufi.

c) Referent al lloc que correspon a Asín com investigador direm:

1.°— Que amb ell queda clar que en la Història, i especialment entre les segles VIII i XIII, Espanya va ocupar un lloc fonamental per la íntima relació entre la cristiandat i l'Islam, molt particularment mitjançant els místics.

2.°— Que la importància de tota aquesta relació per mig de la convivència es manifesta en autèntica profunditat en el camp de la mística. Ens pareix obvi la magnitut de la llavor d'Asín en aquest camp.

3.°— Asín, com Williams James, estudia l'èxtasi i, després del seu estudi, aferma el valor que tenen aquests fets per a la ciència i la vida, en l'alegria i el plaer moral que produixen. Asín Palacios l'estudia, i tradueix la manifestació d'aquestos fenòmens a l'Islam, fet que indica el valor de la seva obra, car, com ell mateix afirma, ja els savis no poden despreciar eixes vivències religioses, ni identificar-les amb la Història.

Finalment, tots aquells punts ens porten a la conclusió que, així com Espanya

ocupa un important paper com a anella en la cadena de transmisió del sufisme, portador d'un germen de difusió de coneixements e interrelació entre la cultura oriental i occidental, D. Miguel Asín Palacios ens pareix, entre els grans estudiosos del misticisme islàmic, l'anella mes significativa de l'Espanya del seu temps per a l'estudi d'aquest corrent.

ENEMIGOS UNOS DE OTROS
(Notas de Antropología coránica)

Por
EMILIO TORNERO

«Pero el Demonio les hizo caer, pérdiéndolo, y les sacó del estado en que estaban. Y dijimos: "¡Descended! Seréis enemigos unos de otros..."» (1).

«No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico, que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma —o la verdad— de lo real. En ella, la realidad desgarra las palabras y las imágenes que la disimulan para imponerse en su desnudez y dureza..., la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro» (2).

Tampoco es necesario insistir en aquellos bien conocidos adagios, sobre los que en buena parte se ha constituido la cultura de Occidente, del «homo homini lupus» o del «status belli omnium contra omnes».

La exégesis bíblica ha puesto de relieve últimamente que el *Génesis* ha sido escrito como una prehistoria del *Éxodo* a fin de explicar el origen del pecado. «Pero se hace necesario precisar que el pecado cuyo origen se trata de explicar es el pecado de Caín» (3). Von Rad destaca que la historia de Caín y Abel es el retrato de la humanidad extraparadisiaca, «histórica» (4). La narración de Adán «es únicamente para que se sepa que el hombre no era así desde el principio, que Dios no lo creó

(1) *Corán* 2,36. Cfr.: 7,24 y 20, 123. Doy la traducción de J. Cortés, *El Corán,* Madrid, Editora Nacional, 1980.
(2) E. Levinas: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, 47.
(3) J.P. Miranda: *Marx y la Biblia,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, 2.ª ed., 115.
(4) Citado por J.P. Miranda: *op. cit.,* 116.

fratricida, sino que se volvió fratricida por su propia voluntad» (5). La amenaza de *Génesis* 2,17, no se cumple, no se produce la muerte al comer el fruto prohibido. Sin embargo, *Génesis* 4, 1-11 es inequívoco: la muerte entra en la historia por mano del hombre. En el capítulo tercero del *Génesis* Dios maldice a la serpiente y a la Tierra, pero no al hombre. Caín, en cambio, es el primer hombre al que Dios maldice.

«He ahí, pues, todo el sentido redaccional del *Génesis* que nos introduce a la historia del pueblo de Israel cuya misión será levantar la maldición del hombre que se pronunció en 4,11» (6).

En el *Corán,* el hombre aparece caracterizado, ya antes de su creación, como aquel ser capaz de derramar la sangre de sus semejantes:

> «Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: "voy a poner un sucesor en la Tierra". Dijeron: "¿vas a poner en ella a alguien que corrompa y derrame sangre...?"» (7).

Como en el *Génesis,* en el *Corán* el hombre es también arrojado del Paraíso, pero en el *Corán* se relaciona de una manera explícita este arrojamiento con la situación de enemistad entre los hombres, situación que aparece, por consiguiente, como nueva, distinta de la anterior, aunque de ésta nada se diga expresamente. El estar en el mundo conlleva ese estado de enemistad. Así lo tenemos dicho en esa aleya citada al principio: «¡Descended! Seréis enemigos unos de otros», que parece pesar sobre los seres humanos como una maldición, y que en cierta manera recuerda la noción del «mal radical» de Kant.

En alguna ocasión se dice en el *Corán* que es Dios quien pone enemistad y odio entre los judíos (8), o entre los cristianos (9). En otras el creyente pide a Dios que no ponga odio en su corazón contra los que creen (10). El Demonio intenta suscitar odio y enemistad mediante el vino y el juego del *maysir* (11).

El sentido tan evidente de esta enemistad no lo es tanto, sin embargo, para la mayoría de los comentaristas coránicos (12) y por eso dedican éstos largas disquisiciones en las que tratan de precisar a quien puede referirse dicha enemistad, si a Adán con relación a Eva, o si a ambos con relación al Demonio o con la serpiente, etc. Como una opinión más, y sin insistir ni profundizar en ello, se cita en al-Ṭabarī (13), y será repetido por posteriores comentaristas, que este «enemigos unos de otros» puede referirse a Adán, a Eva y a sus descendientes.

Ninguna duda, en cambio, manifiesta al-Zamajšarī sobre esta última opinión, ya que dice explícitamente:

---

(5) Ibíd., 116.
(6) Ibíd., 117.
(7) C. 2,30.
(8) C. 5,64.
(9) C. 5,14.
(10) C. 59,10.
(11) C. 5,91.
(12) He consultado los *Comentarios* de al-Ṭabarī, al-Baydawī, al-Rāzī, al-Zamajšarī y al-Ŷalālayn.
(13) En su *Comentario* a C. 2,36; 7,24 y 20,123.

> «La opinión correcta es que se habla a Adán y a Eva y se quiere referir con ello a ellos dos y a su descendencia, porque teniendo en cuenta que ambos son el principio del género humano y de su multiplicación, han sido puestos aquí como si se tratase de toda la humanidad» (14).

Esta situación de enemistad no tarda en dar sus frutos, cumpliéndose lo predicho por los ángeles, pues pronto el primer derramamiento de sangre humana tiene lugar, tal como nos es relatado en la versión coránica de Caín y Abel (15), que termina con la siguiente observación:

> «Por esta razón, prescribimos a los Hijos de Israel que quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido la Tierra, fuera como si hubiera matado a toda la Humanidad» (16).

En la *Risālat al-gufrān* (17) dedica ʿAbū ʿAlāʾ al-Maʿarrī dos versos a esta muerte de Abel a manos de Caín en los que subraya el cambio de estado que sobrevino a la humanidad con esta acción:

> «Sufrieron un cambio los países y sus moradores
> y la faz de la Tierra se volvió polvorienta y fea.
>
> Quedó desolado el campamento formado por los que habitaban la Tierra
> y partieron dejando abandonado en el polvo el rostro hermoso».

Este desolado paisaje humano no cree ya al-Maʿarrī que pueda cambiar nunca, según nos dice en sus *Luzūmiyyāt,* en la número 26 (18), en donde, tras comparar a los hombres con el tiempo, en cuanto a su composición de luz y tinieblas, considera imposible una unión entre ellos, al descartar, por utópico, el símil de la convivencia de la liebre con el sacre. Implícitamente está sugiriendo, pues, que ésta es la situación del hombre.

Desde esta visión de la naturaleza humana, brota en la cultura árabe-islámica, como en la occidental, la idea del poder como un freno a esos instintos criminales, considerándolo como la única solución para hacer posible la vida humana, pese a los inconvenientes y problemas que a su vez pueda acarrear (19).

La verdadera superación, sin embargo, de este estado de enemistad y escisión es contemplada en el *Corán* no como una obra del hombre sino como una obra exclusivamente divina:

> «... Recordad la gracia que Dios os dispensó cuando eráis enemigos: reconcilió vuestros corazones y por su gracia, os transformastéis en hermanos... (20).
>
> ... Él es Quien te ha fortalecido con Su auxilio y con los creyentes, cuyos corazones

---

(14) Cfr. en su Comentario a C. 2,36.

(15) C. 5, 27-32.

(16) C. 5, 32.

(17) Ed. ʿAlī Šalaq, Beirut, 1975, 171.

(18) Cfr. texto, traducción y comentario de varios autores bajo el significativo título de: «al-Maʿarrī: Peace on Earth?», Journal of Arabic Literature, 4 (1973), 57-68.

(19) Idea presente en numerosos autores de teoría política. Cfr. el estudio de M.J. Viguera: «El mundo islámico» en F. Vallespín, ed.: *Historia de la teoría política. I,* Madrid, Alianza Editorial, 1990, 325-369.

(20) C. 3,103.

Él ha reconciliado. Tú, aunque hubieras gastado todo cuanto hay en la Tierra, no habrías sido capaz de reconciliar sus corazones. Dios, en cambio, los ha reconciliado...» (21).

Esta última aleya es citada por Ibn Jaldun en la *Muqaddima* (22) para mostrar que las belicosas tribus árabes sólo podían ser unificadas por obra de Dios en la religión islámica, asunto al que dedica varios capítulos haciendo ver la función de la religión en este sentido.

La culminación de esta obra divina de restauración de la fraternidad originaria, en la que quedarán superadas todas las divisiones de una manera total y definitiva, escatológica, sólo tendrá lugar con la vuelta al Paraíso:

«Los que temen a Dios estarán entre jardines y fuentes. "Entrad, en paz, seguros!". Extirparemos el rencor que quede en sus corazones. Serán como hermanos...» (23).

Sobre estas aleyas comenta al-Ṭabarī una tradición de ʿAlī que dice: «espero estar yo, ʿUṯmān, Ṭalḥa y al-Zubayr entre éstos» (24), tradición que es luego repetida en posteriores comentaristas.

También Abū ʿAlāʾ al-Maʿarrī en su citada *Risālat al-gufrān* aduce estas aleyas a propósito de varios gramáticos mutuamente enfrentados a los que ve juntos y hermanados en el Paraíso (25).

Una vez, pues, solucionados todos los posibles conflictos de esta vida y en este incomparable marco del Paraíso coránico resuena allí, en contraposición a los vaniloquios de este mundo, una sola palabra: paz, paz:

«No oirán allí vaniloquio ni incitación al pecado, sino una palabra: "¡Paz! ¡Paz!"» (26).

(21) C. 8, 62-63.

(22) Cfr. *Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, texte arabe par M. Quatremère, v. I, París, 1858, 284, trad. franc. de V. Monteil: *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, Beirut, 1967, v. I, 310.

(23) C. 15, 45-47. Cfr. con 7, 43.

(24) Se trata de enemigos entre sí enfrentados en la lucha por el poder tras la muerte del Profeta. Véase sobre ello en Cl. Cahen: *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, Madrid, 1972, 21-25.

(25) Cfr. ed. citada, 40.

(26) C. 56, 25-26.

LAS ANOTACIONES EN CARACTERES LATINOS DE LAS GUARDAS DEL MS. ALJAMIADO-MORISCO J. XIII

Por
TORIBIO FUENTE CORNEJO

Recientemente en el 4.° Congreso sobre Moriscos, mi colega el profesor A. Vespertino Rodríguez en un trabajo titulado *«El discurso de la luz* de Mohamed Rabadán y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España», ha demostrado que ya a finales del siglo XVI y principios del XVII, los moriscos españoles escribían sus textos en caracteres latinos, coexistiendo, naturalmente, con los escritos en caracteres árabes (1).

En efecto, la fuerte presión religiosa, cultural y lingüística, ejercida por la Inquisición en el siglo XVI, sobre todo en la segunda mitad, dio lugar a un hibridismo o, mejor, a una pérdida de identidad entre los moriscos, uno de cuyos máximos exponentes fue, sin duda, el olvido de la lengua árabe e incluso del alifato por la mayoría de los moriscos, para quienes el empleo de éste había llegado a constituir, según las palabras de Hegyi, un signo externo de su pertenencia a la *umma* o comunidad islámica (2). Algunos autores moriscos, fuesen creadores propiamente dichos o fuesen traductores o simples amanuenses, bien por sus escasos conocimientos de la lengua árabe, bien por necesidades de proselitismo, se vieron en la obligación de escribir sus obras en caracteres latinos para poder, de esta forma, ser leídos y entendidos, incluso ya antes de su expulsión en el año 1609 (3).

De los documentos escritos en caracteres latinos quisiera llamar la atención so-

---

(1) Véase RODRÍGUEZ, A.V.: *«El discurso de la luz* de Mohamed Rabadán y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España», págs. 9-11 del texto mecanografiado.

(2) Véase HEGYI, O.: *Cinco leyendas y otros relatos moriscos,* Madrid, Gredos, CLEAM 4, 1981, pág. 17.

(3) Para una completa información sobre los mss. aljamiado-moriscos escritos en caracteres latinos cfr. RODRÍGUEZ, A.V., *op. cit.,* págs. 9-11 (del texto mecanografiado). En mi tesis doctoral, *Poesía religiosa aljamiado-morisca,* de próxima aparición, estudié el *Romance Altísimo proctetor* escrito en caracteres latinos antes de la expulsión.

bre las anotaciones que aparecen en las guardas de algunos mss. aljamiado-moriscos (4), pues éstas nos proporcionan unos datos que, sin duda, nos ayudarán a conocer con más precisión el nivel de adaptación de los últimos moriscos españoles, así como a esclarecer, en la medida de lo posible, el problema de los escribanos moriscos.

En este trabajo me propongo editar y estudiar las guardas del manuscrito XIII de la Biblioteca de la Junta, en las cuales hay indicaciones de ese tipo. Distinguiré entre guardas iniciales y finales fundamentalmente por dos razones: una, porque son obra de amanuenses diferentes; y, otra, por la naturaleza del tema que tratan.

Las guardas iniciales

Son el resultado de la transliteración en caracteres latinos de un texto aljamiado-morisco. En el cual se explica un método para calcular hipotéticamente la aparición de la luna del mes de *raǰab,* séptimo mes del calendario lunar árabe, durante un período aproximado de quince o dieciséis años, aunque, en cualquier caso, adaptando las fechas musulmanas a las del calendario cristiano (5). Y, además, se anota la comprobación real de dicho cálculo desde 1581 hasta 1587. Veamos lo que dice el texto:

fol. 1 *Este (6) é el quento(to) (7) de la[s] (8) / lunas dende el año m/il i qinientos (9) y oǰenta (10) y uno (11)/.*

Parecyó la luna de ra/ǧal (12) a dos de agosto i parecerá / en nel año de mil i qinientos y oǰenta (13) y dos a beinte i dos d/e ulio dos días más o menos sin / dudar/.

Pareció la luna [de ra]ǧal e/n el año de [mil i qini]ento/s i oǰenta (14) i dos a beinte i dos / de ulio, domingo en la tarde /. Y tomamos raǧal lunes a ben(t)/titrés de uliyo sin dudar//.

---

(4) Los mss. aljamiado-moriscos con anotaciones en caracteres latinos en las guardas son los siguientes: J. 4, J. 13, J. 24, J. 29, J. 57, J. 66, J. 72, J. 80, J. 81, J. 82, J. 83, J. 84, J. 85, J. 93, J. 94, J. 95 y J. 98.

(5) Hay también en otros manuscritos indicaciones, igualmente en caracteres latinos, similares a las que voy a estudiar. Haré mención tan solo de las del manuscrito número 4 de la Junta, a las cuales me referiré más adelante.

(6) En el original casi todo este apartado está muy borroso.

(7) Utilizo el paréntesis para indicar las letras que aparecen en el original y que se deben suprimir.

(8) Cuando la lectura resulta imposible o cuando falta alguna palabra o incluso una letra, empleo los corchetes para indicar las reconstrucciones que se han hecho.

(9) Hay un rasgo sobre la vocal *i* que quizá indique el valor patatal de la *n:* siendo posible la lectura *qiñientos.*

(10) Son varias las grafías utilizadas por el amanuense para representar la antigua y moderna *ĉ* romance. En la edición del texto transcribo todas las grafías de las guardas iniciales con el signo *ǰ,* y en nota doy la grafía correspondiente. En este caso *o* ℓ *enta.*

(11) En el ms. J. 4 hay en las guardas indicaciones para el cómputo de las lunaciones de *raǰab* a partir del año 1580.

(12) Para esta palabra siempre se emplea la grafía ℊ, la misma que para la prepalatal fricativa sonora, y para la oclusiva velar sonora romances. Para evitar confusiones transcribo la palabra *raǧal* con *ǧ,* la prepalatal con *j* y la oclusiva con *q.*

(13) En el ms. *o* ℓ *enta.*

(14) En el ms. *o* ℓ *enta.*

fol. 2 *[Parecerá la luna de r]ağall/ [en el] año de mil i qinientos i oǰen/ta (15) y tres a doze de ulio dos días / mas o menos sin dudar/.*

En el año de mil i qinientos [ochen]ta i tres / y en el [se prencipia el] (16) quen/to de A[fri]ca (17) a qynze i marco seze (y) / y qa[d]a año se sube onze días/.

Pareciyó la luna de rağal en el año de / mil i qinientos i oǰenta (18) i tres, a dizisiete / de ulio (19)/.

Parecerá la luna de rağal en el año de / mil i qinientos i oǰenta (20) i qu[a]tro, a oǰo (21) de u/lio, dos días más o menos sin dudar/.

Pareciyó la luna de rrağal en el año / de mil y qinientos i oǰenta (22) i qua/tro, a (23) nuebe de uliyo, día de lunes/.

Parecerá la luna de rağel en el año / de mil i qinientos i oǰenta (24) i cinqo, a benti/[nueve de julio, dos días más o menos sin dudar//.

fol. 3 *[Pareçió la luna de rağal en el año / de mil qinientos i o]ǰenta (25) i cinqo (26), a bint[in]/ube de juliyo/.*

Parecerá la luna de rağal en el año de / mil i qinientos i oǰenta (27) i seis, a dizinue/be de juliyo, dos días más o menos sin du/dar. Ternéis quenta ermanos/.

Pareció la luna de rağal en e/l año de mil i

---

(15) En el ms. *o* ℓ *enta.*

(16) En el ms. J. 4, que está estudiando YOLANDA PIEDRA FONSECA, hay una indicación que dice:
En el año de mil i quinientos i oǰenta prencipia/ el quento de Afriça de la luna, a catorze i marco qynze / i qada año se sube onze días, y se aqaba en marco i prencipia.
A continuación el morisco da la fecha real a partir de la cual se inicia el cálculo:
Pareció la luna de rağal en el año de mil i qinientos / i [oǰenta a treze de agosto, un día más o menos, i se sube / a qada año diez días. De aí adelante tendréis quenta...

(17) Esto es, «comienza el cómputo según el sistema árabe». Para la reconstrucción véase la nota anterior.

(18) En el ms. *o* ℰ *enta.*

(19) Posiblemente sea más correcto leer *julio.*

(20) En el ms. *o* ℰ *enta.*

(21) En el ms. *o* ℰ *o.*

(22) En el ms. *o* ℰ *enta.*

(23) En el ms. hay un signo sobre la *o* y la *a: quatro^a.*

(24) En el ms. *o* ℰ *enta.*

(25) En el ms. *o* ℰ *enta.*

(26) En el morisco escribió *z* y luego sobrescribió *c.*

(27) En el ms. *o* ℰ *enta.*

qinientos i oẏenta (28)/ y seis, a dizioẏo (29) de juliyo/.

Parecerá la luna de raẏal / en el año de mil i qinientos i/ oẏenta (30) i siete, a oẏo (31) de juli/yo, un día más o menos. Ternéis qu/enta (32).

Pareciyó la luna de raẏal en el / año (33) de mil i qinientos i / oẏenta (34) i sie/te, a siete de juliyo (35)/.

Parecerá la luna de raẏal en el / año (36) de mil i qinientos i oẏenta (37) i o/ẏo (38), a binteisiete de mayo, dos días / más o menos. Ternéis quenta//.

Las guardas finales (39)

Son obra de Luis Escribano, quien anotó las fechas de los momentos más significativos en la vida de su familia, ocurridos entre 1572 y 1582. A saber, la muerte de su abuelo, de su padre y de dos hermanos, su matrimonio con Jerónima la Navarra y el nacimiento de dos de sus hijos.

Hay asimismo tres anotaciones de época posterior, fol. 1, 1-6, escritas por otro amanuense del cual sólo sabemos que se apellidaba De Brea, en las cuales da noticia de las fechas del nacimiento de tres hijos suyos. He aquí el texto:

fol. 1 . . . . . .

. . . . . *(40).*

Item naçió Ysabel de Brea, fija mía, a XXII de dezi/embre del anio 1593/.

Item nació Veatriz de Brea, fija mía, postrero día / de febrero anio 1598 (41)/.

---

(28) En el ms. *o* ç *enta.*

(29) En el ms. *dizio* ẏ *o.*

(30) En el ms. *op* ẏ *enta.*

(31) En el ms. o ç o.

(32) A continuación escribe *quando* de manera caligráfica, y en la línea siguiente y en caracteres árabes, sin vocalizar, *Al.lah* cinco veces.

(33) En el ms. *ano.*

(34) En el ms. *o* ẏ *enta.*

(35) Entre líneas y al final vuelve a escribir *quando* en caligrafía.

(36) Cfr. nota 7.

(37) En el ms. *o* ẏ *enta.*

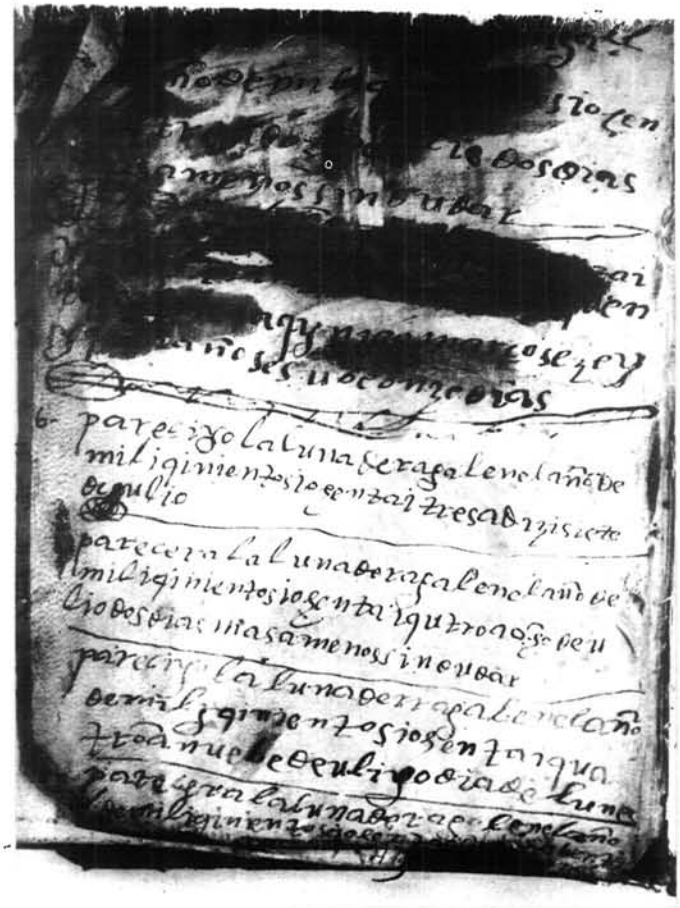
(38) En el ms. *o* h *o.*

(39) La letra y el sistema gráfico utilizado son distintos, por lo que se puede pensar en otro copista diferente.

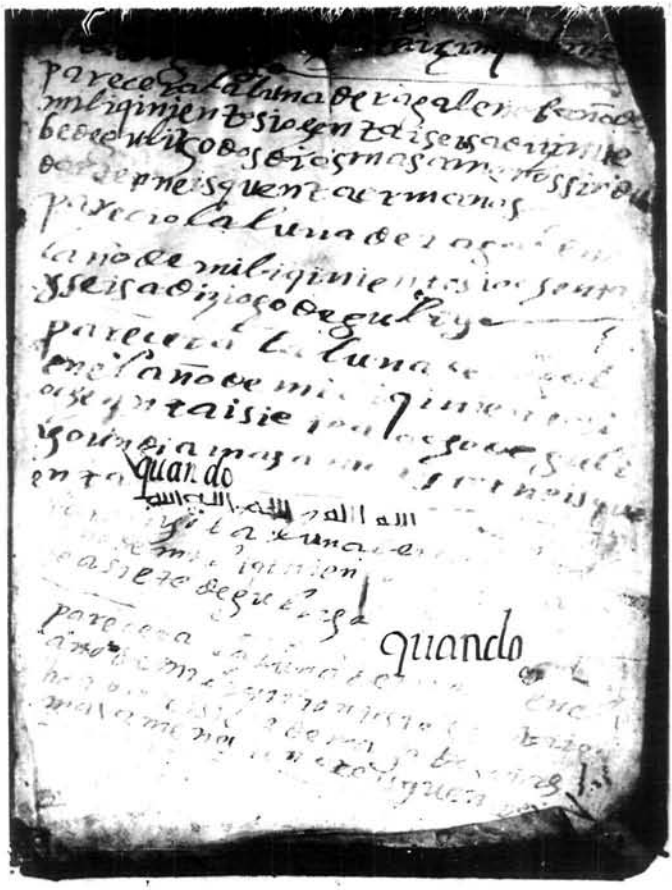
(40) El mal de estado de conservación del ms. impide la lectura de estas dos líneas de escritura.

(41) Estas dos últimas anotaciones son obra de otro amanuense. Quiero expresar mi gratitud a Dª. María Josefa Sanz Fuentes, Catedrática de Paleografía de la Universidad de Oviedo, sin cuya ayuda no hubiese sido posible la lectura correcta de estas dos anotaciones.

Guarda inicial, folio 1.



Guarda inicial, folio 2.



Guarda inicial, folio 3.

En el año de mil i qinientos / i setenta i nuebe murió mi a/güelo, el Juebes Santo (Santo) sin can/Panas lo-nterramos (42). Miguel escriba/no, perdónelo el Senior (43). Emin/.

Yo Luis escribano menor me ca/sé en el año de mil i cinientos / i setenta i dos con Jirónima la / Nabarra (44), por Sa[n] Migel de/ Bende/mas//.

fol. 2 *En el año de mil i qinientos / y ochênta* (sic) *i dos murió mi erm[a]/no Muca, biernes a nueve de m/arco, perdónolo el Señor emin/.*

En el año de mil i qinientos / y setenta i ojo (45) nació mi ijo / e[n] la noje (46) de los reies para bien / sea amen/.

En el año de mil i qinientos / y setenta i cinco nació mi ija / yera el día de arafa i naciyó / a(n) benticinco de mar[co] para bien / sea amen. I en nel año (47) antes (48)/ mur[ió] mi ermano Lope qe lo tomó / el terral (49), perdónelo el Señor/.

En el año de mi i qinientos / y ochênta (50) (sic) *muirió mi padre en el / mes de nobienbre, perdónelo/ el Señor (51) emin. Yera aromadan (?) (52)//.*

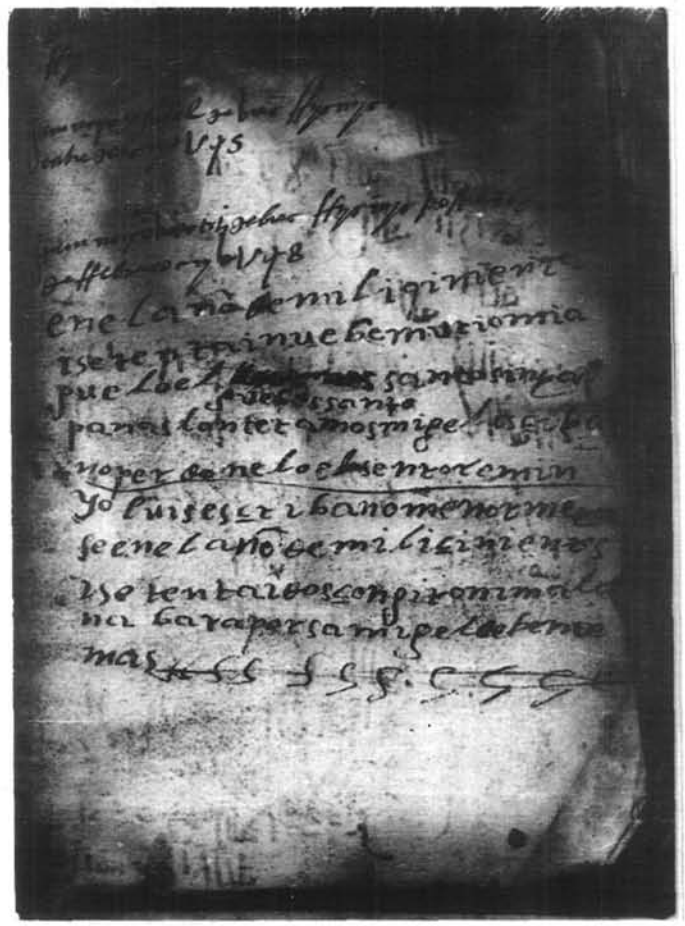
fol. 3 *En Navidal / pariyó si fue / dereja (53) la que[n]tta de ello, / y al prenci/piy[o] de janero//.*

Método y cálculo de las lunas de raǰab

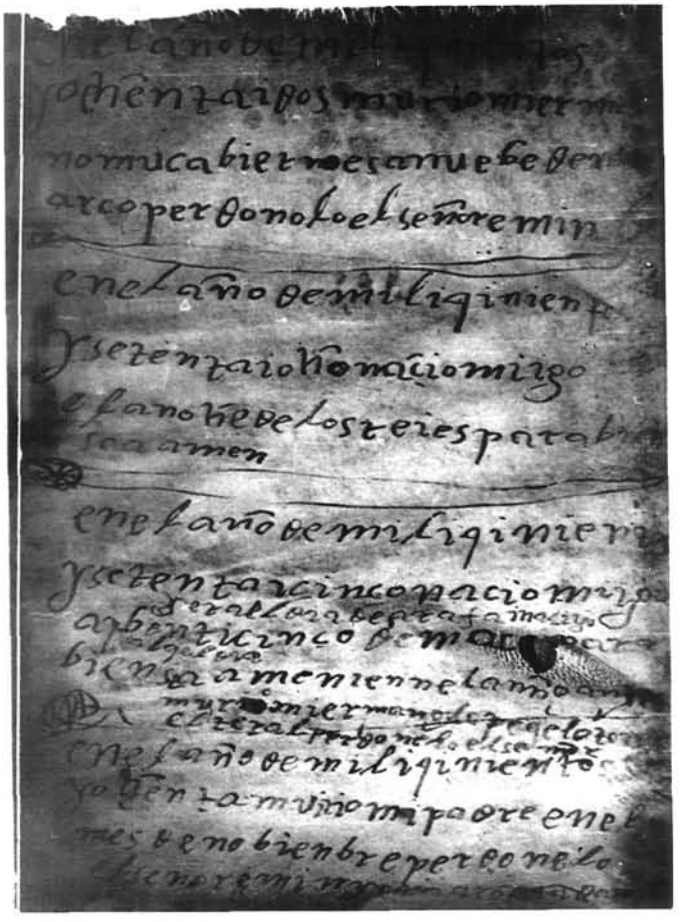
El morisco explica en el folio 2 de las guardas iniciales el sistema que se ha de seguir para calcular la lunación del mes de *raǰab*, durante los quince o dieciséis años siguientes, tal como parece indicar al decir:

se prencipia el quento de Africa a [= para] qynze
y marco seze

(42) En el ms. *lo-nteramos.*
(43) La lectura es dudosa. Son posibles las lecturas *senror* y *senior.*
(44) En el ms. *nabara.*
(45) En el ms. *ohô.*
(46) En el ms. *nohē.*
(47) En el ms. *anño.*
(48) La lectura es difícil.
(49) En el ms. *teral.*
(50) Sin duda la lectura correcta sea *ochênta,* pues la *c* está debajo de la *h.*
(51) En el ms. *Senor.*
(52) La lectura es muy difícil. Posiblemente se trata del mes de Ramadán.
(53) En el ms. *dere* ꝙ *a.*



Guarda final, folio 1.



Guarda final, folio 2.

Guarda final, folio 3.

según se incluyan o no en dicho cálculo las lunaciones correspondientes al mes de marzo (54). Esto es, si se incluyen las tres lunaciones correspondientes al mes de marzo (años 1594, 1595 y 1596), el cálculo sería para dieciséis años, si en cambio sólo se incluyen dos el cálculo es, evidentemente, para quince.

Una expresión idéntica se encuentra en el ms. J. 4 en el que se dice:

> prencipia el quento de Africa de la luna,
> a catorze i marco qynze.

esto es según se excluya o no lunación de marzo de 1594, ya que en este ms. el cómputo se inicia en 1580, mientras que el J. XIII se hace a partir de 1581.

El método consiste en restar once días (55) a la fecha del calendario cristiano en la cual ha tenido lugar la última aparición *real* de la luna de *raǰab.* Procedimiento que se repetirá en los años sucesivos:

> y qada año se sube onze días.

De acuerdo con este sistema el amanunse nos ofrece las apariciones reales y las hipotéticas, es decir, las obtenidas por medio del sistema de cálculo indicado, desde 1581 hasta 1588, restando once días a la fecha de la última aparición real, esto es a la del 2 de agosto de 1581, obteniendo así la data hipotética del próximo año, 22 de julio de 1582. La comprobación de ésta tendrá lugar precisamente cuando se perciba visualmente el inicio del cuarto creciente del mes objeto de cálculo (36). En ese momento podrá hacer el cálculo de la entrada de la luna del año siguiente, y cuando ésta tenga lugar la del siguiente, y así sucesivamente. Para una mejor comprensión de lo dicho doy a continuación en extracto las fechas que anota el morisco:

Aparición real	*Aparición teórica*
[13 de agosto de 1580] (57)	
2 de agosto de 1581	22 de julio de 1582
22 de julio de 1582	12 de julio de 1583
17 de julio de 1583	8 de julio de 1584
9 de julio de 1584	29 de junio de 1585 (58)
29 de junio de 1585	19 de junio de 1586
18 de junio de 1586	8 de junio de 1587
7 de junio de 1587	27 de mayo de 1588

(54) Hipotéticamente las lunaciones de *raǰab* que tuvieron lugar en marzo, según este cálculo, serían tres: la del 23 del año 1594, la del 12 de 1595 y la del día 1 de 1596.

(55) En el ms. J. 4 se dice al explicar el método: *i qada año se sube onze días,* pero al iniciar el cálculo dice: *i se sube a qada año diez días.* El cálculo astronómico se realiza, sin duda, a partir de la primera cifra.

(56) Si las condiciones atmosféricas impiden su percepción visual «se da un día de plus a la lunación que se computa —[...]—, y cumplida ésta, se inicia la cuenta de la siguiente luna, aunque su entrada no se haya testificado por cualquier circunstancia, pues se presupone que, obligatoriamente, ha de haberse producido ya», cfr. OCAÑA JIMÉNEZ, M.: *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa,* CSIC, Madrid-Granada, 1946, págs. 10-11.

(57) Esta es la data que aparecen en el ms. J. 4. Véase nota 8.

(58) La aparición de la luna de *raǰab* de los años 1585, 1586 y 1587 tiene lugar en el mes de junio, no en el de julio como dice el morisco, sin duda, por error. Por ello corrijo el mes.

En la anotación de fechas realizada por el morisco se constantan dos irregularidades: una, las datas de la lunación de 1583, consecuencia, sin duda, de la reforma del calendario cristiano que tuvo lugar en 1582, y que motivó la supresión de los días 5 al 14 de octubre, ambos incluidos; y dos, la de junio de 1585, en la que la aparición teórica y real coinciden, habiéndose restado diez días (59). El morisco sabe que la cuenta astronómica que hace es totalmente teórica, y que puede oscilar la fecha por él propuesta en uno o dos días, de ahí que a cada cálculo le siga una apostilla en la que se prevé el error:

un día más o menos sin dudar.

o incluso:

dos días más o menos sin dudar.

Igualmente sabe que los meses islámicos no tienen una duración fija y constante (60), lo que ha motivado la introducción de numerosas correcciones en la cuenta musulmana, en la cual ya se «prevé las entradas de los meses lunares con un margen de ± 1 día de error» (61).

La correspondencia de las fechas del calendario cristiano que da el morisco para el mes de *raǰab,* con las del calendario musulmán son, según las tablas de conversión ofrecidas por Ocaña Jiménez, las siguientes (entre paréntesis doy la fecha del calendario cristiano):

2 de raǰab del año 987h
(= 13 de agosto de 1580)
2 de raǰab del año 988h
(= 2 de agosto de 1581)
1 de raǰab del año 989h
(= 22 de julio de 1582)
21 de ǰumāda II del año 990h
(= 17 de julio de 1583)
1 de raǰab del año 991h
(= 9 de julio de 1584)
1 de raǰab del año 992-3h
(= 29 de junio de 1585)
1 de raǰab del año 994h
(= 18 de junio de 1586)
1 de raǰab del año 995h
(= 7 de junio de 1587)
1 de raǰab del año 989h
(= 22 de julio de 1582)
26 de ǰumāda II del año 990h
(= 12 de julio de 1583)
29 de ǰamāda del año 991h
(= 8 de julio de 1584)
1 de raǰab del año 992-3h
(= 29 de junio de 1585)
2 de raǰab del año 994h
(= 19 de junio de 1586)
2 de raǰab del año 995h
(= 18 de junio de 1587)
1 de raǰab del año 996h
(= 27 de mayo de 1588)

Luis Escribano Menor

Los estudios sobre copistas y escribanos están aún en su fase inicial. Consuelo López-Morillas presentó en un trabajo titulado «Copistas y escribanos moriscos» (62)

(59) Recuérdese lo dicho en la nota 35. No obstante, se puede afirmar, por la información que el texto nos ofrece, que si se restan once días la aparición teórica y real coinciden, mientras que si son diez los días restados, la aparición real tiene lugar un día antes.

(60) Cfr. OCAÑA JIMÉNEZ, M., *op. cit.,* pág. 19

(61) Cfr. OCAÑA JIMÉNEZ, M.: *op. cit.,* pág. 11.

(62) LÓPEZ-MORILLAS, C.: «Copistas y escribanos moriscos», en *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.*

el primer intento serio para un estudio sobre la escribanía morisca. En dicho trabajo planteó las dificultades más importantes que surgen en torno a este tema (63), y dio noticia de una serie de amanuenses (64). Por ello me limitaré a completar y aclarar los datos que tenemos sobre la figura de Luis Escribano Menor, que ya trató la profesora López-Morillas (65).

En las guardas que estamos estudiando aparecen varios datos referidos a Luis Escribano. A saber:

- Era nieto de Miguel Escribano, el cual murió en 1579.
- Su padre murió en 1580.
- Dos de sus hermanos Lope y Muça murieron en 1574 y 1582, respectivamente.
- Se casó en 1572 con Jerónima la Navarra, con la que tuvo al menos dos hijos en 1575 y en 1578.

Datos biográficos que completan los hasta ahora conocidos, y que encontramos en varios manuscritos, los cuales ya se han puesto de manifiesto en varias ocasiones y que voy a recordar.

En un ms. del siglo XVI se dice:

> En el año de mil y quinientox y çincuenta y uno naçí yo Luis Escribano fiyo de Luis Escribano y de María la Monja en lox çaguerox díax del mex de xetiembre y fue bautizado a xeix díax del mex de octubre para lo que querrá Allah mi señor y fue mi padrina Cándida de Aboçaque y mi padrino el maextro (66).

En la carpeta número XCVIII de la Junta, en el bloque de folios cuarto, hay varios fragmentos de escritura castellana. Uno de ellos es un recibo del pago efectuado el 21 de septiembre de 1593, en Almonacid, por Melchor Mediana, «jurado de Almonezir de la Sierra», a Luis Escribano (67).

Posiblemente estemos en todos los casos ante la misma persona, esto es ante Luis Escribano «Menor». Nos llama la atención la denominación de «menor», que tan sólo aparece en las guardas que estamos tratando:

> yo Luis Escribano menor me casé en el año de mil i cinientos i setenta i dos...

López-Morillas ya apuntó, no sin reservas, que la designación «mayor» o «menor», que solía aparecer junto a ciertos nombres, hacía referencia a la edad y que se podía explicar por la existencia en el mismo lugar de otro amanuense con el mismo nombre (68). Efectivamente, Luis Escribano sólo añade a su nombre el adjetivo «me-

---

sur: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous, Túnez, 1984, t. II, págs. 71-78. Véase también de esta misma autora «Más sobre los escribanos moriscos», en *Les acters de la première table ronde du C.I.E.M. sur: La littérature aljamiado-morique: hybridisme lingüistique et univers discursif,* Túnez, 1986, págs. 105-107.

(63) Cfr. LÓPEZ-MORILLAS, C., *op. cit.,* págs. 71-72, 75 y 77.

(64) Cfr. LÓPEZ-MORILLAS, C., *op. cit.,* págs. 75 y ss.

(65) Cfr. LÓPEZ-MORILLAS, C., *op. cit.,* págs. 77-78.

(66) Ms. A, fol. 391 de los Padres Escolapios de Zaragoza. Cfr. RIBERA Y ASÍN: *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta,* Madrid, 1912, pág. 262, nota 2. Cfr. LÓPEZ-MORILLAS, C., *op. cit.,* pág. 77.

(67) Cfr. RIBERA Y ASÍN, *op. cit.,* pág. 254.

(68) Véase LÓPEZ-MORILLAS, C., *op. cit.,* págs. 76-77.

nor» en 1572, cuando su padre, Luis Escribano, aún vive o ejerce de escriba, estableciéndose así la diferenciación. Sin embargo cuando nos informa de su nacimiento y bautizo o cuando se hace el recibo de pago, ya no es necesario dicha indicación, precisamente porque en 1580 su padre ya había muerto.

Léxico

Recojo una serie de voces que fonética, morfológica o semánticamente difieren de la norma castellana:

AGÜELO: «abuelo». Sin duda un vulgarismo.

ARAFA: «día de *arafat:* noveno día de la luna de *Dū ḥiǰ.ǰat,* en el cual los peregrinos visitan el monte de Arafat». Árabe عرفة *'arafat.*

BENTE I DOS: «veintidós». Forma aragonesa. Alvar documenta en el siglo XIV la variante *veint,* y la explica por disimulación de la *i* inicial respecto de la vocal tónica, *i:* viginti > *viyinte* > *veint(e)* (69).

BENTRITRES: «veintitrés». Vid. *bente i dos.*

BINTE I SIETE: «veintisiete». Voz aragonesa. Ya en el siglo XIII se documenta la variante *vint(e)* (70).

BINTINU[E]BE: «veintinueve». Voz aragonesa. Vid. *binte i siete.*

DENDE: «desde». Preposición aragonesa.

DIZINUEBE: «diecinueve». Voz aragonesa. Alvar cita formas similares como *dizesiete, dezisiet, diciséis, diziocho.* Es el resultado analógico (71).

DIZIOJO: «dieciocho». Vid. *dizinuebe.*

DIZISIETE: «diecinueve». Vid. *dizinuebe.*

E: «es». Presente de indicativo, 3.ª persona singular, del verbo *ser.* Forma aragonesa.

EMIN: «amén». Voz árabe: امين *emin.*

EN NEL: «en el».

IJO, -A: «hijo, -a». Obsérvese la ausencia de *f-* inicial propia de la pronunciación castellana de finales del siglo XVI.

JANERO: «enero». Voz aragonesa.

JIRONIMA: «Gerónima».

JULIYO: «julio». Esta vez es sin duda una transliteración gráfica de esta misma palabra pero escrita en caracteres árabes يولي *yuliyo.* Las variantes *ulio, uliyo* son ultracorrecciones surgidas al transcribir estas palabras en caracteres latinos. El diptongo *iyo: juliyo, uliyo,* y también en *naciyó, pareciyó,* son igualmente reflejo de un texto previo en el que se grafía dicho diptongo según las normas ortográficas que hemos podido constatar en los textos aljamiado-moriscos escritos en caracteres árabes (72).

LO-NTERRAMOS: «lo enterramos».

MUIRIO: «murió». Forma analógica.

NACIYO: «nació». Véase lo dicho para *juliyo.*

---

(69) Cfr. ALVAR, M.: *El dialecto aragonés,* Madrid, 1953, pág. 210.

(70) Cfr. ALVAR, M.: *ibídem.*

(71) Cfr. ALVAR, M.: *ibídem.*

(72) En mi tesis doctoral dedico un capítulo a tratar el problema de la representación de diptongos e hiatos.

NAVIDAL: «navidad». Voz aragonesa.
PARECIYO, PARECYO: «pareció». Véase lo dicho para *juliyo.*
QUENTO: «cálculo, cómputo».
QYNZE: «quinze».
RAĞAL: «séptimo mes del calendario musulmán». Árabe رجب *raǰab.* Variantes *raǧel,* con pronunciación romance para la *a* árabe, *rraǧal, raǧall.*
RAĞEL: Vid. *raǧal.*
SENIOR: «señor». Voz aragonesa.
SEZE: «dieciséis». Resultado aragonés etimológico procedente de sedecim.
TERNEIS: «tendréis». Futuro con metátesis frecuente en aragonés.
TERRAL: «en catalán *vent terral* o simplemente *terral* es un tipo de viento que viene de la tierra» (73). También «masa de tierra, acumulación de tierra».
[TOMAR]1: «comenzar»: *y tomamos raǧal lunes a bentitrés.* Esta acepción posiblemente deba explicarse de un calco del verbo árabe اخذ *aḫada* que significa «tomar, comenzar».
[TOMAR]2: «coger». Este valor está recogido el DCELC.
ULIO: «julio». Posiblemente sea una ultracorrección. Vid. *juliyo.*
ULIYO: «julio». Posiblemente se trate de una ultracorrección. Vid. *juliyo.*
YERA: «era». Imperfecto de indicativo. En este tiempo es normal la diptongación de *ĕ,* breve y tónica, en el dialecto aragonés. Aparece en el *Poema de Yúçuf* y pervive aún en la lengua viva (74).

Addenda

Estando este trabajo en la redacción de *SHARQ AL-ANDALUS* para su publicación, tuve conocimiento del artículo de Alberto Montaner Frutos «El depósito de Almonacid y la producción de la literatura aljamiada (En torno al ms. Misceláneo XIII)», *AFA,* XLI, págs. 119-152, en el que se editaban las guardas que han sido el objeto de mi trabajo, y que evidentemente no pude consultar. Sin embargo, la utilización del trabajo de Montaner es obligada para conocer diferentes aspectos que no fueron tratados en mi estudio, puesto que ello, sin duda, redundará en una mejor comprensión de este interesantísimo s. XIII.

(73) Cfr. POMPEU FABRA: *Diccionari General de la Llengua Catalana,* s.v. TERRAL.
(74) Cfr. ALVAR, M., *op. cit.,* pág. 232.

RITO Y MEDICINA EN LOS SANADORES MORISCOS

Por
JESÚS MAISO

Aproximación a la medicina morisca

En un reciente libro, Luis García Ballester ha puesto al día sus estudios sobre la medicina y la práctica médica de los moriscos (1). Este profesor nos recuerda cómo la penetración de la ciencia médica de la antigüedad se produjo en la Europa latina medieval a través de las traducciones al latín de la literatura médica de los árabes. La ciencia médica medieval europea estaba constituida por el llamado «galenismo arabizado». «El núcleo del galenismo arabizado apenas era otra cosa que el comentario escolástico al Canon de Avicena en su versión latina medieval de Gerardo de Cremona; en muchas ocasiones este texto es incomprensible, a diferencia del original árabe. Estos galenistas fueron incapaces de replantear sus puntos de vista sobre Avicena desde el contacto directo con el propio Avicena» (2). Para apropiarse de la ciencia médica árabe y vitalizar así el galenismo arabizado, hubiera sido necesario adoptar una actitud frente a la cultura y el mundo árabe muy distinta de la que se siguió. Pero el rechazo y la persecución de su lengua y su cultura impidieron el remozamiento del galenismo arabizado en España.

Ni siquiera en el plano intelectual se protegió el conocimiento del árabe, pues en la universidad española del s. XVI no llegó a afianzarse la enseñanza de la lengua árabe.

Como consecuencia el galenismo arabizado acabó por parecer un arcaísmo y una tradición trasnochada ante el prestigio del humanismo renacentista que se acercaba a las fuentes de la medicina a través de la nueva ciencia filológica.

---

(1) GARCÍA BALLESTER, L: *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del s. XVI,* Barcelona, 1984.

(2) Ibídem, pp. 22-23.

Sin embargo la antigüedad y la fidelidad de las versiones árabes de las obras de Galeno hubieran permitido una mejor y más amplia recuperación de éstas, y de las demás fuentes griegas, que habrían iluminado los puntos oscuros y las obras perdidas de los clásicos. Los intentos de utilizar los códices árabes en España como medio para acceder a las obras de Hipócrates y Galeno carecieron de fuerza, de continuidad y en definitiva de éxito. Jerónimo Ledesma en su deseo de superar la «traducción bárbara» del Canon de Avicena, que había realizado Gerardo de Cremona, emprendió la traducción directa desde el árabe al latín, propósito que no llevó a término por su repentina muerte.

«El árabe nunca fue incorporado al programa del humanismo médico en su esfuerzo por reconstruir la medicina antigua, incluso aunque alguno considerara lo mejor de la medicina árabe como parte de su propia herencia» (3). De este modo el galenismo del renacimiento se alejó cada vez más de los autores árabes y miro a Hipócrates con preferencia.

El profesor García Ballester se detiene también en la preparación de los médicos moriscos y en el control social de esta actividad. En primer lugar, en la cultura árabe la medicina «no llegó a cristalizar socialmente como una profesión de acuerdo con los indicadores externos generados en el occidente latino bajomedieval» (4). Sin embargo, se había desmarcado del curanderismo a través del aval o «Iŷaza» que acreditaba en el aspecto docente, no en el profesional, al médico árabe.

Tras la conquista de Granada siguió perviviendo, entre la población musulmana y morisca, el médico de preparación científica que se veía a sí mismo en oposición a las diversas formas de curanderismo. Al crearse la Universidad de Granada, en la primera mitad del s. XVI, se podían cursar en esta ciudad los estudios de medicina. En la Facultad de Medicina de Granada —la más modesta de las facultades de esta Universidad— se sabe que al menos dos moriscos cursaron estudios de medicina. Uno de ellos, Alonso de Castillo (c. 1520-c. 1607), además de conocer el griego y el latín, dominaba perfectamente el árabe clásico y estaba al tanto de la medicina árabe de los mejores tiempos. Sin embargo, el recelo de la cultura árabe por parte de los cristianos viejos impidió que estos médicos moriscos pudieran vivificar los estudios médicos de aquella modesta facultad de medicina.

También en Valencia se sabe de moriscos que estudiaron medicina. En 1547 está censado el «metge moro» Gomis Fajardo; por desgracia los libros de la Tacha Real de Valencia terminaron en 1552, y a partir de esta fecha no podemos conocer el censo de los médicos de la ciudad. Pero si hacemos caso de Bleda, en los años finales del s. XVI algunos médicos moriscos se doctoraron en medicina por la universidad valenciana (5).

El clima intolerante de la sociedad cristiana vertió sobre la figura del profesional médico morisco las más diversas calumnias y descalificaciones. Se intentó cerrarles los caminos de su ascenso social, impidiéndoles la entrada en las facultades de medicina y hasta la misma práctica médica.

---

(3) Ibídem, p. 38.

(4) Ibídem, p. 48.

(5) BLEDA, I.: *Defensio fidei in causa neophitorum sive morischorum Regni Valentiae,* Valencia, 1610, p. 368.

Así los médicos moriscos al no poder acceder a las fuentes árabes —los libros en esta lengua están prohibidos— ni a la universidad vieron degradada su ciencia que se aproximó cada vez más al mundo de los curanderos. Progresivamente médicos, sanadores, curanderos y toda la multitud de gentes que atendían los problemas sanitarios de la población morisca tendían a identificarse por abajo a causa de la desintegración de la cultura árabe en general, y de la ciencia médica árabe en particular.

La medicina popular de los moriscos

Por todo ello, la medicina de los moriscos tiende a identificarse cada vez más con la medicina popular.

El trabajo de García Ballester se centra preferentemente en los aspectos que vinculan el quehacer de los sanadores moriscos con la medicina académica árabe, incluso con la humanista.

Mi análisis se va a centrar en la vertiente popular de su práctica médica.

No conviene olvidar que la medicina popular ha estado al servicio de las grandes masas de población al menos hasta el s. XVIII, frente a la medicina académica, privativa de minorías hasta época reciente, y con frecuencia mezclada con la medicina popular.

En el mundo rural agrario gallego, con población muy dispersa y donde el acceso al médico oficial resultaba imposible, la medicina popular se ha seguido practicando en este siglo, al menos durante sus cuarenta primeros años (6).

La vigencia de la medicina popular manifiesta la pervivencia de la cultura popular. En el s. XVI y primeros años del XVII las élites participan también de la cultura popular, y la misma ciencia y medicina académica no logra distanciarse suficientemente de ella.

En la cultura y medicina popular el diablo constituye uno de los elementos esenciales; hecho que también se da en la medicina morisca. Para los sanadores moriscos el demonio es, por una parte, un doméstico, o «familiar», o criado cuyo control le permite sobrepasar las fuerzas naturales; por otra se le identifica con la enfermedad, por lo que los demonios deben ser expulsados para que el enfermo sane. En ambos casos el médico-sanador está dotado de poderes extranaturales que le permiten obtener unos objetivos más allá de lo posible en el mundo real. Esta superación de lo imposible a través del dominio sobre el «demonio familiar» corresponde a la más genuina cultura popular (7).

Tenemos el caso de Baltasar Capdal, de quien Luis de Sant Feliu, de Morviedro,

---

(6) Cfr. V. LIS QUIBEN: *La medicina popular en Galicia,* Pontevedra, 1949; C. LISON COLOSANA: *Antropología cultural de Galicia,* Madrid, 1971; J. Comelles: *Magia y curandismo en la medicina popular,* Barcelona, 1973.

(7) MÍKEL DE EPALZA en recensión al trabajo citado de García Ballester —Sharq Al-Andalus, n.° 2, Alicante, 1985, pp. 271-272— precisa la importancia de vincular la demonología de los médicos moriscos con el Islam. Corresponde a los islamológos subsanar estas carencias y desarrollar la hipótesis que plantea. Pero no hay duda de que la cultura popular conecta en distintos puntos de encuentro con la teología cristiana e islámica, aunque su fondo sea común y anterior a ambas confesiones religiosas.

cristiano viejo, testifica que aquél le ha confesado «que el tenía un demonio familiar y su amo tenía dos, que es un granadino que está en Buñol (...) y el dicho demonio le traía las yerbas que él quería aunque fuesen de los montes de Armenia». También el morisco Francisco Zafar testimonió ante la Inquisición que «el dicho Capdal cura por arte de demonio, y le vio porque dentro de un aposento de la casa del dicho Valenciano estaba el dicho Capdal con un libro donde traya muchas figuras de demonios, y echo unas ojas de yedra que fueron tres en una caçuela de agua, y allí el demonio señaló que lavasen al dicho Lucas en la fuente del Turis» (8).

Jerónimo Pachet, médico morisco, confiesa la implicación del diablo en sus curaciones; «dixo qué al principio, quando tomó al demonio, curaba muchas con él porque éste dependía, y de catorze o quinze años a esta parte que éste ya tenía experiencia y conocía las propiedades de las yerbas y medicinas, no se a probechado del demonio si no es en algún negocio grabe, que éste no entendía por medios naturales, y los médicos [universitarios] los dexaban por muertos» (9). El morisco parece justificar el recurso al demonio en los casos límite, cuando la medicina académica no podía resolver la enfermedad. No es novedad que en casos desesperados se recurra a la medicina popular y curanderil, con frecuencia ligada a la magia.

El control sobre los demonios se había conseguido mediante conjuros. Así Jerónimo Pachet confesó «que él a tenido ligado en una plancha al demonio para que acudiese quando le llamase, y que el alfaquí de Benimodo le dio dos demonios ligados en dos planchas para éste. Y que la una la dio a los señores Inquisidores la otra bez que estuvo preso, y se quedó con la otra plancha y la tiene en su casa». Los inquisidores le habían interrogado anteriormente sobre sus relaciones con el demonio de la plancha: «preguntado si sin la dicha plancha a llamado al dicho familiar alguna vez, y si le llamase si vendría, dixo que siempre lo a llamado con la plancha y a venido, y que quando no tenía la plancha le a llamado y no a venido.

Preguntado qué señal y muestra dará este confensante de que haya hecho lo que tiene dicho con su familiar, y cómo le mostraría ser así verdad, porque el dicho señor Inquisidor lo quiere ver, dixo que él no es alfaquí, ni saber leer ni screvir, ni conjurar al familiar, ni tampoco tiene poder para ello más que para solamente hazer lo que éste a confesado, que es para lo que a este se lo dieron.

Preguntado la fuerça de tener este familiar y la substancia, si consiste en el consentimiento de llamarle o en la plancha que tenía, dixo que toda la sustancia estava en la plancha en nombre de éste, y aunque todo el mundo tomase la dicha plancha no se aprovecharía della, porque el familiar estava conjurado solo para éste» (10).

Por tanto los poderes supranaturales le han venido a Pachet del conjuro de un alfaquí, mientras los de Román Ramírez procedían de su abuelo, que había sido un famoso médico. Se crió —dice R. Ramírez— con su abuelo Juan de Luna «que era gran médico como tiene dicho, y siendo este confesante de edad de diez a doze años, e estando para morir el dicho su abuelo, le dixo a este confesante que si se

(8) AHN. Inquisición, Valencia, legajo 549, núm. 19.
(9) AHN. Inquisición, Valencia, legajo 840, núm. 20.
(10) Ibídem.

viese en alguna necesidad entre onze y doze de la noche este confesante llamase y dixese "liarde", que se dexaba ordenado y mandado acudiese a socorrer a éste, y que éste entendió que Liarde era un demonio con quien el dicho su abuelo tenía pacto, y le oyó algunas vezes hablar con él de noche estando con su abuelo en la cama...» (11).

Entre los datos que aparecen en la documentación inquisitorial consultada, no se citan casos de moriscos que acudan a médicos cristianos viejos para remediar sus enfermedades. Sin embargo hay constancia reiterada de que los cristianos viejos reclaman la asistencia de los sanadores moriscos, aunque suele tratarse de enfermos desahuciados por la medicina académica.

A veces la enfermedad no era muy convencional. Así D. Antonio Mexía de Tovar, hermano del prior de la Santa Iglesia de Segovia y estudiante de la Universidad de Alcalá, estaba enfermo y algunos dijeron que se encontraba hechizado; por ello acudieron al morisco Francisco de Córdoba, con fama de curar esta enfermedad. Entre los remedios que el médico aplica a D. Francisco se citan echar polvo en la habitación del enfermo y de la mujer de quien se sospechaba, la revisión del vestido del enfermo y la aplicación de un jubón de una cedulilla escrita con la sangre de una golondrina que el mismo morisco mató «porque no le hiciesen más mal las mujeres» (12). Pero los cristianos viejos no sólo recurren a los sanadores moriscos en casos de enfermedad, sino en otras ocasiones en que sus deseos no pueden conseguirse por medios naturales. Un tema frecuente en la medicina popular es la de remediar la impotencia sexual, que jamás se atribuye a causas fisiológicas, sino a diversos procesos mágicos de unos presuntos rivales. Así Jaime Gorri, cristiano nuevo, intentó remediar a Miguel Alegre, cristiano viejo y vecino de Alcira, «para que pudiese tratar con mugeres porque no podía por estar ligado, y que se le avia de dar scriviendole sobre las palmas de las manos ciertas palabras sacadas de un libro scrito en arábigo, de invocaciones de demonios» (13). A través de la impotencia sexual se expresa en la cultura popular la angustia ante la muerte y el ansia de sobrevivir más allá de su deseo personal.

A veces los cristianos viejos, no menos que los moriscos, recurren a los poderes mágicos del sanador morisco para conseguir cosas que nada tienen que ver con la salud, ni con temas fisiológicos; estos poderes pueden no tener relación con los demonios.

A Jerónimo Capdal «acudían algunas personas a consultarle sobre el santo que saldría en las suertes (...) y que allí solía acudir un fraile de S. Agustín, que no sabe cómo se llama, que venía a preguntar por las suertes que saldrían; pero que muchas vezes le oyó dezir que no havía salido el santo que decía Capdal, y que todo lo que Capdal hazía lo tiene por embuste y disparate» (14).

Una situación semejante revela el testimonio de Jerónimo Taña ante la Inquisición, refiriéndose al cristiano nuevo Jaime Gorri de quien dijo «que una doncella que

(11) Archivo Diocesano de Cuenca. Inquisición, legajo 343, n.º 4876, ff. 224'-227'.
(12) AHN. Inquisición, Toledo, legajo 192, núm. 4.
(13) AHN. Inquisición, Valencia, legajo 352, núm. 35.
(14) AHN. Inquisición, Valencia, legajo 349, núm. 19.

se llamaba Sebastiana contó y refirió a este confesante, que el dicho Gorri le había hecho un hechizo dándole unos papeles scritos para que un carpintero la quisiese bien y se casara con ella, y que no le avían aprovechado» (15).

A veces es el mismo médico morisco quien se ofrece a sus pacientes para solucionarles problemas que nada tienen que ver con la enfermedad. El catalán Juan Salva y de Alberti, tratado de un dolor de los carcañales de los pies por el médico morisco Gaspar Capdal, se encuentra apesadumbrado por un pleito familiar en relación con una herencia; el médico le dice que «conosçia un amigo cristiano nuevo que savía mucho y conosçia la naturaleza y propiedad de todas las plantas, y que entre ellas sabía una que valía para reducir a amigos y quitar todas desgracias y enemistadas (...) y que el dicho morisco su amigo tenía avilidad para hazer que en la casa de su tío de éste, que es en un lugar de Cataluña que se llama Llangostera, oviese ruido y aparesciesen visiones, y que savia él también hazer cosa con que estarían todos los de la dicha casa y el dicho su primo de éste enfermos» (16).

No hay duda de que estos sanadores moriscos son de una parte los epígonos del Islam y de la medicina arábiga, mientras por otra están inmersos en la cultura popular, en la medicina popular.

Sobre su mayor o menor asimilación del Islam no parece haber dudas. El adoctrinamiento y práctica del Islam, en el caso de Román Ramírez, fue tardío; podemos suponer que no sería la excepción, al menos entre los moriscos castellanos. Confiesa Ramírez: «la verdad es que por el año de 53, siendo este confesante mozo de treze u catorze años y estando en casa de los dichos sus padres, tenían un criado que se llamaba Jerónimo de Villaverde, natural de Ferrer en el Reyno de Aragón, el qual fue el primero que enseñó a éste a ser moro, y que el fundamento que tubo fue que el susodicho estando orando por el mes de mayo en una heredad de su padre d'este, fue este confesante a llevarle de comer al mediodía y no quiso comer, diziéndole a este confesante "quita de ay, que eres un perro; ¿yo había de comer ahora?" Hágote saber que es ahora el mes de Ramadán y que el que le ayuna se ba derecho al cielo. No comas como tus padres. Yo te quiero decir cómo salvarás tu alma, y lo que has de hazer para ello. As de ayunar de estrella a estrella, y no as de comer ni bever bocado. Y as de creer en un solo dios verdadero. Y si quieres ir a Terrer por doze o treze dias, quando haya acabado el servicio de tu padre, yo te enseñaría todas las cosas que hazen los moros. Y mira que te amonesto de parte de dios que lo hagas y bayas conmigo para que sirvas a dios y no al diablo como sirven tus padres» (17).

Posteriormente, perdido el contacto con Villaverde y casado con Angela de Miranda, cesó de practicar el ayuno durante once o doce años. Estando en Aragón volvió a ayunar; más tarde tuvo ánimo de convertirse a la fe católica, y estuvo más de veinte años sin hacer ceremonia de moros «aunque siempre se le inclinava el corazón a ser moro, y andava vacilando consigo sobre qual hera mejor ley, la de los

(15) AHN. Inquisición, Valencia, legajo 552, núm. 53.
(16) AHN. Inquisición, Valencia, legajo 549, núm. 19.
(17) Arhivo Diocesano de Cuenca. Inquisición, legajo 343, n.º 4876, ff. 211'-213'.

moros o de los christianos, y en qual se había de salvar». Un esclavo turco del capitán Cabrera, que vivía en Deza, le convenció de la ley de los moros (18).

Del doctor Jerónimo Jabar se dice que «no comía tozino, aunque bibía vino, diziendo que el tozino le hazía mal en el estómago» (19); Jabar acabará sus años en Argel, vestido de moro, visitando las mezquitas y ejerciendo de boticario y médico allí.

De Francisco de Córdoba, natural de Menizneca, en África, sabemos que cumplía con el Ramadán, el guadoch y la çala. Su creencia religiosa islámica y su inmersión en la cultura popular, le van a enfrentar por partida doble con el clero católico.

La cultura popular trata de explicar el mundo visible a través de un mundo invisible de espíritus —animismo— o de fuerzas diversas —animatismo— que puede ser dominado mediante acciones mágicas. Es conocida la tensión entre magia y religión (20).

El clero, sobre todo el rural, se encuentra inmerso en una sociedad en la que la cultura popular está aún viva; su formación escolástica le proporciona, por otra parte, una comprensión de su fe religiosa desde la razón, heredada de la cultura griega; su creencia racionalizada le llevará a rechazar el animismo y la magia que caracterizan a la cultura popular, pero puede encontrar en el diablo un punto de confluencia de las tres cosmovisiones de las que participa: la cultura popular, la razón y la creencia religiosa. El peso de cada uno de los tres elementos culturales que confluyen en el clero variará según se trate de clérigos vinculados al mundo rural, o —en el otro extremo— los eclesiásticos que integraban el Consejo de la Suprema Inquisición.

Es curioso el caso de Juan de Ortigosa, cura del lugar de Madruédano, del obispado de Osma, y que a la sazón contaba 50 años de edad. Fue a Tajahuerce a conjurar a Bartolomé de Ortega, el mozo, y a su mujer Ana Sanz, pues se decía que estaban endemoniados. Ortigosa se convenció de ello pues durante los exorcismos y oraciones Bartolomé de Ortega le descubrió que estaba poseído por tres demonios, Satanás, Barrabás y Belcebú. Acabada la novena, salieron los tres del cuerpo de Bartolomé de Ortega «dando cada uno su señal, y que las señales que dieron fueron un quartillo de plata de la moneda que corre». Ortega contó cómo le habían poseído los tres demonios: el primero, porque al pedirle a su mujer dinero para jugar, ésta «abía desatado un lienzo con dineros y dádoselo, arrojándolo y diciendo: tomadlo con el diablo»; el segundo y el tercero entraron al recoger media agujeta y un clavo de agujeta que un muchacho y la suegra de Ortega habían tirado al suelo al rompérseles, exclamando «anda con el diablo». Se advierte la virtud mágica de la palabra, algo propio de la cultura popular de la que participan tanto el cura como el «endemoniado».

Añade el clérigo de Madruédano que eran los demonios quienes hablaban por Bartolomé de Ortega, y «aunque sonava su voz se entiende era de los espíritus ma-

(18) Ibídem, f. 212.

(19) AHN. Inquisición, Valencia, legajo 552, núm. 9.

(20) WELTER, G.: *Les croyances primitives et leurs survivances,* París, 1960, pp. 13 y 98-99; MAUSS, M.: *Sociologie et anthropologie,* París, 1966, p. 15.

los que tenía; y que a este testigo le decía muchas injurias y cosas que no las podía saber si no era demonio; y le amenaçaron a este testigo que entre Almaçan y Berlanga abían de hazer una hoguera y abían de quemar a este testigo, y que este testigo les respondió que no eran parte para ello ni la tenían sobre él; y que biniendo por el camino, mas acá de la benta que está entre esta dicha villa de Berlanga y la de Almazán, repentinamente se vino un nublado tan solamente sobre este testigo, de manera que temió que fuese cosa de los dichos espíritus, y este testigo sacó una cruz que traya consigo en el pecho y unas reliquias, y dixo algunas oraciones con que fue Dios servido que el nublado pasase adelante sin ofensa deste testigo». Indudablemente no se había desprendido de la cultura popular.

Con Ana Sanz los conjuros y exorcismos tardaron más en surtir efecto, pues «aunque la susodicha tenía muchas señales de estar endemoniada, nunca este testigo pudo rendir los espíritus que en ella estaban, ni hacerles manifestar quiénes eran».

Más tarde le llaman de nuevo para que continúe los conjuros a Ana y «se manifestó un demonio que no se acuerda determinadamente cómo dixo que se llamaba; y preguntándole este testigo que cuántos eran le respondió que ciento y uno o cientos y tantos, y que preguntándole dónde estaban los demás, respondió que habían ydo a la villa de Deça a ver a Román Ramírez o a ber lo que mandava, unas destas dos cosas, y que no saldrían de alli hasta que él diese licencia para ello, y apretándole este testigo para que saliese se quedó amorteçida la dicha Ana Sanz (...); preguntándole este testigo qué era lo que abía havido y quién la atormentava y haçía aquel mal, respondió que todo aquel día la habían estado abrasando bruxas, sin nombrar a nadie, y que este testigo no se descuidase porque aquella noche le abían de llebar (...). Pasadas algunas oras, aquella noche, este testigo la hiço acostar y le hiço dar unos garrotes en las piernas porque todo el día había estado traspellados los dientes y apretados fuertemente, y con el dolor de los cordeles abrió un poco la boca quexándose, y este testigo le puso una cruz entre los dientes de manera que por alli le pudiesen echar unas cucharadas de substancia» (21).

El sanador morisco Román Ramírez, en su doble condición de hombre de otra creencia y dotado como sanador de poderes extraordinarios y mágicos, aparece en tratos con el demonio y en cierto modo identificado con él, y por tanto en oposición al clérigo Juan de Ortigosa. Sin duda en la fe de éste pesan más las viejas y populares estructuras mentales que la razón.

Para el inquisidor que condena a estos sanadores moriscos la lejanía de la cultura popular es mayor, pero no tanto como para no participar en ella. Las condenas están motivadas por dos razones que frecuentemente aparecen imbricadas. La primera es por herejes, pues bautizados practican la fe de Mahoma; la segunda por sus poderes extraordinarios a causa de pacto o trato con el demonio.

Son condenados por herejes y por brujos, y en definitiva tampoco los inquisidores escapan del todo a la cultura popular, al creer en el poder mágico de los sanadores moriscos. El ataque a la brujería y magia que caracteriza a la cultura popular se hace desde un cierto maniqueísmo —el diablo sería la causa de los males y aberraciones de la mentalidad popular—.

(21) Archivo D. Cuenca, Inquisición, legajo 343, n.° 4876, ff. 22-25'.

Pero la Inquisición española fue en general comprensiva con el tema de la brujería; se conocen inquisidores que adoptaron actitudes plenamente racionales, y veían en las brujas y otras personas acusadas de tener poderes extraordinarios por trato con el demonio como simples charlatanes, farsantes, incluso enfermos (22). Parece que en estos casos el distanciamiento de la cultura popular es total, y el atisbo de un precedente de la nueva mentalidad de las élites que emerge en los últimos años del S. XVII, y tiene su mayoría de edad en el pensamiento ilustrado.

Sin embargo hoy estamos de vuelta de esa visión unidimensional del hombre concebido a partir de la Ilustración como solo razón. La vuelta de una medicina heterodoxa en las sociedades avanzadas se ha producido porque la enfermedad no traduce con frecuencia un conflicto únicamente orgánico, sino que es además psicológico y social, y la medicina académica solo ha respondido al problema orgánico (23). En este sentido la medicina popular, tan pobre en recursos farmacológicos, estaba mejor provista para subsanar las tensiones psicológicas y sociales.

Conclusión

En esta comunicación se ha aludido a muchos problemas que merecerían un trato individualizado en profundidad.

En primer lugar el rechazo que se da en la sociedad española de los s. XV, XVI y XVII a las lenguas árabe y hebrea, y en general a la cultura árabe, son datos que evidencian la mutilación de una realidad plural. La asunción de la intolerancia europea, que podía ser útil para mantener la homogeneidad de los países centrales europeos, resultó traumática para un país de tres religiones y dos culturas.

Además en los sanadores moriscos confluyen otros problemas. Uno de ellos es la relación entre la ciencia oficial y cultura popular. Una segunda cuestión importante es la conexión entre cristianismo y magia, entre Islam y magia; finalmente otro gran tema a dilucidar es si el aplastamiento y explotación de un grupo social por otro es más decisivo que la creencia religiosa que los define; dicho de otra manera, qué es más estructural o más superestructural, el enfrentamiento desigual de dos grupos fuertemente cohesionados, o la ideología religiosa que los identifica.

Son temas que quedan abiertos a un debate y a nuevas profundizaciones.

---

(22) Cfr. HENNINGSEN, G.: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española,* Madrid, 1983; CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa,* Madrid, 1985, etc.

(23) Cfr. Los estudios del biólogo francés HENRI LABORIT.

EVOLUCIÓ PATRIMONIAL I CONFLICTIVITAT SOCIAL. L'EXEMPLE DE LA COMUNITAT MUDÈIXAR-MORISCA A ALZIRA (1242-1614)

Per
TOMÀS PERIS ALBENTOSA

En aquest article*, mitjançant la concreció de l'evolució del patrimoni de la població musulmana alzirenca (sarraïns o moriscs), intente evidenciar com el seguiment quantificat del patrimoni posseït per un determinant grup social constitueix un indicador immillorable per tal de calibrar les tensions socials que l'enfrontaven a la resta de la societat. Seguint la línia evolutiva de la variable propietat, és possible concretar, d'una forma absolutament nítida, la cronologia dels principals enfrontaments, els moments crítics (no sempre suficientement espectaculars com per a meréixer l'atenció dels cronistes o incloure's en altres tipus de documentació), des dels quals resulta possible fer un diagnòstic sòlid i diferenciat del conflicte, inclús a nivell local, matitzant tot allò que sabem sobre aquest fenòmen des d'una perspectiva més general, que és la visió que ens solen oferir les fonts documentals de tipus polític.

Els cronistes, des de prejudicis ideològics o interessos molt concrets, tendeixen a camuflar la veritable dimensió dels fenòmens polítics o socio-polítics, com ara el de la difícil convivència de la població musulmana amb la cristiana. Com observarem tot seguit, els canvis socio-econòmics (que podem seguir a través de documents que no guarden cap connexió intencional amb el fenomen tractat), en aquest cas els canvis de propietats en el grup mudèixar-morisc, reflecteixen amb una gran sensibilitat i fidelitat fenòmens socio-polítics silenciats o distorsionats per la documentació política, reduint-los a la seua dimensió exacta.

---

*La informació del qual ha estat treta del capítol VII de la meua tesi de doctorat, *«Propiedad y dinámica social en un realengo valenciano (Alzira, 1465-1768)»*, U. de València, octubre de 1988, que ha merescut el Premi Extraordinari de doctorat.

1. Evolució general de la comunitat sarraïna i el seu patrimoni a Alzira (1242-1609)

Les condicions de la capitulació dels musulmans alzirencs, en l'any 1242, incloïen el compromís de Jaume I de mantindre i respectar les propietats que aquests sarraïns posseïen (1), la qual cosa el monarca s'encarregà de recordar el 1245 als cristians que pretenien usurpar aquest béns:

> «...perque, per rahó de les heretats de les que Nos, Jaume... haviem fet donació als cristians a Alzira i els seus tèrmens... frequentment surgia qüestió o discòrdia entre sarraïns i cristians d'Alzira... hem dit, manat i establert que els sarraïns recuperen llurs heretats, que els cristians ocuparen violentament, a no ser que els cristians les hagueren comprat dels sarraïns, els seus propietaris, amb escriptures sarraïnes. I volem que els mateixos sarraïns... en qualsevol... heretats en les quals als cristians els foren assignades, donades i medides les jovades... donen als cristians, amos d'aquelles heretats, les rendes i tots els drets que els mateixos sarraïns estan obligats a donar i satisfer a Nos per rahó de dites heretats... i alló, fora el que fora, es dedueixca i es reste del tribut o *logerio* que els sarraïns ens deuen donar...» (2).

Es a dir, que el rei concedia inicialment a cristians les rendes que devien pagar a l'erari regi diverses heretats del en aquell moment tan dilatat terme alzirenc (que llindava amb el de València).

No obstant, l'alçament d'Al-Azraq trastocà el *statu quo* inicial. La derrota de la sublevació musulmana, iniciada el 1247, tingué com efecte a Alzira un gran impacte demogràfic i una importantíssima repercusió sobre l'estructura de la propietat. Després de l'abril del 1248, l'èxode de la població musulmana fou enorme (3), fins l'extrem de quedar Alzira intensament despoblada, originant-se, en conseqüència, un actiu moviment repoblador (s'asentaren un centenar de catalans i aragonesos, amb alguns navarros, moros i jueus) (4). L'impacte sobre l'estructura de la propietat fou encara més gran: els musulmans vençuts perderen la disposició sobre llurs terres, convertint-se Jaume I en l'autèntic amo de la terra i repartint-la segons el seu lliure criteri (5). El *Llibre del Repartiment* deixa constància d'aquest fet, registrant establiments o donacions de terres dels voltants d'Alzira a cristians, des del 12 d'abril del 1248 (6).

Les agitacions generals de 1275-79 (motins antimusulmans de 1275, alçament musulmà d'aquest any i els saquejaments de moreries de 1277-79) afectaren a Alzira en la forma d'un terrible assalt dels cristians a la seua moreria en 1277 (7), que

---

(1) SOBREQUES VIDAL, S.: «La Baja Edad Media Peninsular», en *Historia social y económica de España y América,* vol. II, Barcelona, 1972, pp. 27-28.

(2) Arxiu Municipal d'Alzira, Pergamins de la Cancilleria Reial, sign. 010/1 (publicat per J.M. PARRA BALLESTER: *Los pergaminos de la Cancillería Real del Archivo Municipal de la ciudad de Alzira,* Alzira, 1984, p. 7).

(3) Segons P. GUICHARD, l'expulsió decretada per Jaume I fou especialment dràstica a Xàtiva i Alzira («La conquista militar y la estructuración política del Reino», en *Nuestra Historia,* vol. III, València, 1980, pp. 28-33).

(4) SOBREQUES, *op. cit.,* p. 28.

(5) P. GUICHARD, *op. cit.,* p. 78.

(6) *Llibre del Repartiment,* ed. de CABANES PECOURT i FERRER NAVARRO; Zaragoza, 1979, registres 2.139, 2.337, 2.339, 2.351, 2.352, 2.481, 2.446, 2.552, 2.554, 2.966 i 2.973. Concretament, les donacions s'ubicaven en les partides de Materna, Benibardeny, Almoncada, Xixara, Pranxet, Almunia, Alcanicia, Vilella, Alburgí, Marinyent, Massalalí, Sexaran i Alfaz de Aventambliz respectivament.

(7) E. CISCAR i R. GARCIA CARCEL: *Moriscos i agermanats,* València, 1974, p. 25.

(8) MONTAGUD PIERA, B.: *Alzira, mito, leyenda, historia,* Alzira, 1980, p. 122.

quedà impune, al anul.lar el rei el càstic inicialment imposat per la destrucció del barri musulmà alzirenc (8), limitant-se la iniciativa reial a buscar nous repobladors musulmans per a la moreria destruïda (9).

En síntesi, trobem que la societat alzirenca seguí la pauta general experimentada en el conjunt dels territoris ocupats entre el 1238 i 1248: rendició pactada, que determinà una favorable situació inicial dels sarraïns, seguida, després de l'alçament de 1248, d'un gran enduriment de les condicions de vida dels musulmans, en especial la pèrdua de llurs propietats. Si en alguna cosa es dintigeix Alzira dels territoris més meridionals o de les muntanyes de l'interior és en la intensa repoblació efectuada, que fou, fonamentalment, una repoblació de cristians (10), tot i que no falta, com acabem de veure, una repoblació mudèixar. El resultat és que en ben poc es pareixia la societat alzirenca de les acaballes del segle XIII amb la de 1243: els sarraïns havien quedat relegats a un grup minoritari, empobrit i desintegrat (pèrdua de la seua autonomia i sotmetiment a l'autoritat dels funcionaris reials). El manteniment del corrent repoblador cristià (per al qual Alzira oferia els avantatges de la fertilitat de la seua horta irrigada i la seguretat que donava el predomini de la població cristiana en la zona), en contraposició a la incesant emigració de musulmans cap a Granada o al nord d'Africa, així com els efectes de la crisis dels segle XIV, aguditzaren les tensions socials, accentuant l'agresivitat cristiana contra les minories ètnic-religioses (de manera que no fou sols la comunitat musulmana qui patí l'escomesa cristiana, sinó que també l'aljama hebràica, insignificant ja en 1274, acabà per desaparèixer el 1391, degut a la dispersió o la conversió de la major part dels seus membres, aterroritzats pels *progrooms*) (11).

La primera informació de tipus quantitatiu de que disposem per a avaluar les propietats dels sarraïns alzirencs són els llibres de cobrament de la peita de 1430 (12), en els quals el grup de propietaris musulmans se'ns mostra com un col.lectiu numèricament molt reduït i proletaritzat. Sobre un total de 1.386 titulars fiscals, els mudèixars alzirenc eren tan sols 52, és a dir, el 3'7%, que posseïen béns taxats en 375'5 lliures (sobre un imposable global de 53. 942 lliures, a penes el 0'7% del total). De la màxima eloqüència resulta el coeficient de lliures/titular, ja que, en contrast amb el promedi general 38'6 lliures/propietari, la xicoteta comunitat islàmica únicament assolia 7'2 lliures. Tot i que hi havien alguns propietaris que destacaven un poc sobre la resta dels mudéixars (13), la seua significació en el conjunt de la societat alzirenca era ínfima, puix ningú d'ells assolia les 25 L. de taxació, mentres que fins 111

(9) GUICHARD, P.: *op. cit.*, p. 38.

(10) El corrent repoblador es mantigué durant el regnat de Pere III, quedà interromput durant els anys de la Guerra de Sicilia i s'activà novament durant els regnats posteriors de Jaume II i Pere IV (SOBREQUES VIDAL, *op. cit.*, p. 30).

(11) Joan II, en 1393, fa referència a aquest atacs, expresant que «... dels quals tumults resultaren morts, robatoris, incendis i altres diferents maldats, poguent contar entre aquelles ciutats a la vila d'Alzira... segons hem estat verídicament informats de jueus d'aquella vila, que ara s'han convertit a la fe catòlica...» (*cit.* MONTAGUD PIERA, *op. cit.*, p. 130).

(12) *Arxiu Municipal d'Alzira, signatura, 230/5.*

(13) Els propietaris mudèixars amb 10 o més lliures de taxació eren els següents: Çat Alborgí (24'5 L.), Çat Casado (19 L.), Adcech «Barbera» Mororell (18 L.), Mahomat Xay (17'5 L.), Azmet Alatar Mazquet (16'5 L.), Azmet Zetmel (16 L.), Alí Elmerití (12'5 L.), Hayet Alendoch (12'5 L.), Abdalla Ayliol (11'5 L.), Alí Xululli (10'5 L.), Mahomat Ambibi «Certello» (10'5 L.), Azmet (...) (10'5 L.), Çat Ambini, albardaner (10 L.).

propietaris cristians superaven la cota de les 100 lliures d'imposable fiscal.

La primera meitat del segle XV, en especial les dècades centrals, degueren suposar una conjuntura favorable per al creixement de l'aljama alzirenca, sobre tot per l'assentament de musulmans procedents de les zones muntanyenques de la Ribera Alta del Xúquer. Encara que en 1465 la imatge resultant es bàsicament la mateixa que la descrita en 1430 (14), si ens fixem tan sols en la significació dels propietaris de la moreria respecte al conjunt de població propietaria d'Alzira; els canvis són, però, molt importants des de l'òptica específica de la minoria musulmana. Encara que continuaven essent un sector molt reduït (el 13'2% dels propietaris) i pobre, havia experimentat un fortíssim creixement, duplicant-se el nombre de titulars mudèixars (114 en 1465), i registrant-se un increment patrimonial encara major (1.505 L.). Pel que fa a la composició de les propietats dels mudèixars, 1.168 L. corresponien a terres i 337 L. a béns de naturalesa urbana (77'6 per cent i un 22'4% respectivament). Els propietaris destacats en són ben pocs: tan sols dos superen les 100 L. de taxació (Çaat Cortovi, amb 127 L., i Çaat Xalantí, amb 112) (15). El promedi resultant és de 13'2 L. per propietari, molt inferior a la mitjana general alzirenca (55'9 L.). És perfila així un patrimoni d'un grup clarament minoritari, caracterizat pel baix nivell de riquesa posseït, el contundent predomini agrícola i l'alt percentatge de béns censits (el 45'4% de la superficie agrícola i el 91'5% de la taxació de urbana soportaven càrregues censals o emfitéutiques, la qual cosa sols afectava al 36'3 i 53'8% del conjunt del patrimoni alzirenc).

Els registres de coronatge i maridatge de 1528 sancionen el caràcter indigent del col.lectiu musulmà resident al nucli estudiat, ja que fins 9 dels 36 titulars inclosos són considerats com pobres (un 25%), mentre que la proporció normal en aquest registre fiscal no va més enllà d'un 10%, tant entre els cristians d'Alzira, com en altres comunitats islàmiques valencianes (16).

En el cappatró de la peita corresponent a 1580 (17) consten 41 propietaris moriscos (5'6% del total de propietaris), als quals s'atribueixen béns taxats fiscalment en 740'7 lliures (sols el 1'8% del patrimoni alzirenc), resultant un promedi de 18 L. per titular morisc (54'3 L. en el conjunt de titulars d'Alzira). Pel que fa a la composició d'aquestes hisendes de moriscs, la propietat agrícola havia disminuït en termens absoluts, però s'havia incrementat la seua importància relativa, a causa del fortíssim retrocés de la propietat urbana, passant a èsser, amb 640'7 L., el 86'5% dels béns dels moriscos. El grup de població musulmana, convertit a la força en cristians nous arran les Germanies, era encara minoritari, quasi igual de pobre que en 1465 i continuava tenint un patrimoni molt hipotecat per càrregues censals. No pot citar-se cap propietari morisc que meresca el qualificatiu de rellevant, puix que el titular amb major taxació, Ferrando Dardaniz «lo espardenyer», a penes assolia un patrimoni taxat en 63'7 L.

---

(14) A.M.A., Secció Hisenda, Llibre cappatró de la peita del Raval de Sant Agostí, sign. 220/I, 6.

(15) Altres tres musulmans poseien béns taxats entre les 50 i 100 L.: Fucey Hualit, amb 701'5 L., Çaat Casado, amb 60 L., i Mahomat Rocayç, amb 51'5 L.

(16) GARCIA CARCEL, R.: «El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI», *Hispania,* XXVI, 1976, pp. 49-66.

(17) A.M.A., Llibre cappatró de la peita de la moreria, sign. 220/I, 17.

Com acabem de veure, les característiques bàsiques del patrimoni de la comunitat islàmica alzirenca eren semblats en 1465 i 1580. Durant el període comprés entre ambdues dates cal situar una evolució inconstant, irregular, que igual guanyava alguna posició com s'empobria, procés que resulta de la desigual incidència de dos factors esencials. El primer element, el més obvi, és l'evolució de la conjuntura econòmica i la seua incidència específica sobre el grup mudèixar-morisc (les possibilitats de millorar de status, d'anar augmentant el volum del béns posseïts, comprant-ne, obtenint establiment emfitéutics, etc.). Però el factor de més pes resultava ser l'evolució demogràfica, sobretot el balanç migratori de la inquieta comunitat musulmana: conforme fora el context socio-polític imperant, el to de les relacions amb els cristians característic de cada monent, es produïa una forta immigració de musulmans procedents d'altres indrets valencians o andalusos (el carrer principal de la moreria tenia el significatiu nom d'Alpuixarres, molts cognoms denoten una procedencia forània, com ara Jahení, Cortoví o Xalantí, etc.) que acabava fent augmentar la significació del patrimoni sarraí; o, per contra, un important èxode cap al sud, buscant una major tranquil.litat, instal.lant-se al sí d'altres societats islàmiques més meridionals, feia mermar el ja migrat patrimoni dels musulmans alzirencs.

Però cal parar esment que els canvis experimentat no eren cosa de matís, sinó que, ben al contrari, entre 1465 i 1580 s'havia produït un moment crucial, veritable cop de gràcia sobre la diminuta moreria d'Alzira, que acabà per desarticular-la de fet. En un incert moment intermedi, durant el segle XVI, la dràstica davallada de les propietats del grup que estudiem ens indica que la cohesió del col.lectiu de musulmans alzirencs s'havia trencat: una minoria havia optat per l'assimilació, resignat-se a integrar-se en la societat cristiana (fent-se la idea de adoptar altres hàbits culturals, estant disposta a canviar conforme les pressions es feren més fortes), mentre que una ampla majoria havia optat per la venda de les seues propietats, abandonar la seua terra i havien marxat cap un penós exili en el Nord d'Africa. El cert del cas és que quan arribà el decret d'expulsió dels morics de 1609, aquest resultava ja quasi superflu a Alzira, puix que quasi no en quedaven de moriscs i els pocs que s'havien quedat no devien plantejar cap tipus de problema, ni presentar cap perillositat per a la societat cristiana, ni política, ni ideològica.

Queda clar, doncs, que hi ha una gran diferència entre l'evolució de la comunitat islàmica alzirenca i la majoria de les comunitats musulmanes valencianes. Per tant, quan ens plantegem interrogants respecte a quan es va produir la resolució de la qüestió morisca a Alzira, en quina conjuntura o baix quines pressions, és molt poc el que podran aclarir-nos els esquemes generals sobre la dinàmica del conflicte morisc a València (18); la via més adequada que s'ens ofereix no és altra que la concreció, tan afinada com siga possible, dels canvis de propietat que afectaren al patrimoni dels mudèixars-moriscs alzirencs.

2. El seguiment anual de les enagenacions del patrimoni agrícola mudèixar-morisc com indicador de la intensitat del conflicte amb els cristians vells

Les modificacions de l'entitat demogràfica de les comunitats morisques és una variable amb una qüestionable validesa per al seguiment del tema que ens ocupa.

(18) DONGHI, T.H.: *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, València, 1980.

QUADRE I:
Categories de titulars fiscals segons residència i grup social. (Alzira, 1430)

GRUPS DE TITULARS SEGONS RESIDÈNCIA	CATEGORIES DE TITULARS	TITULARS N.°	%	TAXACIÓ FISCAL (LLIURES) N.°	%	Ls./titular
Clos de la Vila	> 100 L.	75	(11'3)	16.867'5	(52'0)	224'9
	Total	661	—	32.389'0	—	49'0
Institucions eclesiàstiques .	> 100 L.	9	(12'1)	1.661'5	(51'0)	184'6
	Total	74	—	3.255'7	—	44'0
Raval de San Agostí	> 100 L.	13	(03'2)	1.782'5	(16'7)	137'1
	Total	405	—	10.620'0	—	26'2
Raval de la Verge Maria ..	> 100 L.	14	(07'2)	2.073'5	(29'8)	148'1
	Total	194	—	6.954'0	—	35'8
Moreria	> 100 L.	—	—	—	—	—
	Total	52	—	375'5	—	7'2
Total nucli alzirenc	> 100 L.	1.275	(91'9)	31.209'2	(58'3)	24'5
	> 100 L.	111	(08'1)	22.385'0	(41'7)	201'6
	Total	1.386	—	53.594'2	—	38'6

Font: Llibre de cobrament de la peita de 1430 (Arxiu Municipal Alzira, sign. 230/5)

La vitalitat demogràfica posa de relleu una certa bona salut de les comunitats estudiades, al temps que evidencia una clara voluntat de resistir a les pressions cristianes; per contra, qualsevol reducció dràstica i anòmala ens posa sobre avís del abandonament dels moriscs en la seua conflictiva convivència amb els cristians, revela una certa consciència de derrota i denota el corrent emigratori que s'estava produint.

Aplicant aquest esquema a la comunitat islàmica alzirenca obtenim els següents resultats: aquest col.lectiu ja significava en el segle XV una reduïda porció del total de població d'Alzira; però aquesta condició esquífida no parà d'incrementar-se durant el segle XVI. La davallada demogràfica dels morics alzirencs entre 1563 i 1609, absoluta i percentual, és, com explica Lapeyre, completament oposta al formidable increment registrat per aquesta comunitat en el conjunt del territori valencià. L'anomalia alzirenca és evident, ja que en un període en el qual es produía un fort augment de la població en general i de la morisca en particular (19), la moreria d'Alzira sofrí un clar descens del seu potencial demogràfic, segons Lapeyre perque *«poco numerosa, resistía peor el proselitismo cristiano»* (20). La indicació és perfectament vàlida. Fou l'existència d'una forta emigració morisca al nord d'Africa, motivada per la degradació de l'estatut mudèixar-morisc (molt més ràpida a Alzira per la progressiva i contundent inferioritat numèrica i a la mancança d'uns senyors explotadors, però tolerants i protectors de les creences i cultura de llurs vassalls musulmans) la causa que explica la forta sagnia constatada.

No obstant, la informació de tipus demogràfic no deixa de tenir els seus inconvenients. Les dades disponibles no són molt abundants; però, a més a més, cal descartar bastants censos o registres per la seua escasa fiabilitat. Considere que a la tendència demogràfica resultant no podem concedir-li més valor que el de èsser un indicador provisional, fiable en la mesura en que ho siguen les fonts demogràfiques emprades, que requereix una confrontació verificatòria amb altres tipus d'informacions. D'entre aquestes altres referències, la més rellevant i clarificadora, sens dubte, és el nivell de riquesa d'una població, l'evolució patrimonial d'un grup, dades que podem obtindre dels cappatrons de la peita (documentació que presenta l'inestimable avantatge d'un ample període de vigència, dintre del qual poder fer els talls i obtindre les instantànies que considerem convenients, en els anys més escaients).

Constatat el caràcter esencialment agrícola dels moriscs alzirencs, no hi ha massa inconvenient en simplificar la qüestió, seguint l'evolució de llur nivel de riquesa durant el segle XVI mitjançant les variacions del seu patrimoni agrícola, anàlisi que vaig fer en la meua tesi de llicenciatura (21) i que ara sintetitze. En 1512 consten un total de 111 musulmans alzirencs propietaris de terra, que posseïen 2.674'7 fanecades; en 1518 eren 103 els propietaris de terres, sumant 2.887'3 fanecades; en 1530 s'havia produit una forta minva, resultant en aquest any 75 propietaris agrícoles moriscs i 1.097 fanecades; en 1570 sols quedaven 25 propietaris i 663 fanecades; i,

(19) LAPEYRE, H.: *Geografía de la España morisca,* València, 1986, pp. 43-46.

(20) LAPEYRE, *op. cit.,* p. 44.

(21) PERIS ALBENTOSA, T.: *La estructura de la propiedad agrícola en la morería de Alzira (1508-1579),* Universitat de València, juny de 1977 (alguns aspectes parcials han estat publicats amb el mateix títol en *Qüestions valencianes,* I, 1979, pp. 47-92).

QUADRE II:
Titulars medèixars o moriscs amb més de 50 lliures de taxació agrícola (segle XVI)

PROPIETARIS	1512	1518	1530	1570	1580
Alí Amit, «Maymo»	77'5	66'5	—	—	—
Umaymat Buamir	44'5	73'2	60'7	—	—
Vicent Bolluix	—	—	—	67'5	—
Joan Capó	40'7	56'2	43'7	—	—
Azmet Cortoví	87'7	87'7	—	—	—
Mahomat Cortoví	218'5	213'5	—	—	—
Caat Diner	71'0	15'0	17'0	—	—
Ubaydal Dullo	120'5	162'0	30'0	—	—
Ubaydal Gimi	38'2	59'5	—	—	—
Alí Jahení	54'0	54'0	—	—	—
Abducalem Margalit	39'2	68'7	4'2	—	—
Humeyt Mosqueret	54'2	13'5	—	—	—
Alí Natgar	39'0	60'3	14'7	—	—
Azmet Paziar	151'0	146'5	7'0	—	—
Miquel Joan Picis	—	—	—	54'5	—
Ubaydal Pinilli	63'5	57'5	—	—	—
Francés Rollet	—	—	—	53'0	—
Azmet Trilli	31'5	50'5	—	—	—
Alí Vermell	52'9	57'7	—	—	—
Ferrando Dardaniz	—	—	—	—	56'0
Total propietaris amb més de 50 L. agrícola	10	14	7	3	1

finalment, en vespres de l'expulsió hi havien 18 moriscs alzirencs, posseïdors de 372'5 fanecades (22).

Com es pot apreciar a la gràfica I, la trajectòria del patrimoni mudèixar-morisc és molt irregular, amb fortes fluctuacions, però tendeix netament a la baixa durant el segle XVI, seguint una línia evolutiva semblant a la demogràfica, encara que un poc més atenuada i amb un xicotet desfasament. Entre 1510 i 1530 s'aprecia una brusca i important caiguda, tant demogràfica com patrimonial. La coincidència essencial entre ambdós tipus de fonts ratifica mutuament la seua fiabilitat. Tots els indicis assenyalen que la resolució del conflicte entre les comunitats cristiana i musulmana s'efectuà a Alzira en un moment ben primerenc, al voltant de 1510-1530.

En els cappatrons de la peita consta sempre la data d'enagenació dels béns enregistrats, així com la personalitat del nou propietari (23). Mitjançant el seguiment anual d'aquest tipus d'informació, posant en relació els resultats obtesos amb la legislació específica promulgada i notícies polítiques generals, podem determinar, amb una alt grau de precisió, l'impacte de dites disposicions o l'efecte de la conjuntura política sobre un grup social concret, o bé seguir l'evolució d'un problema social en una zona determinada, com intentaré demostrar servint-me de l'exemple del conflicte morisc a Alzira.

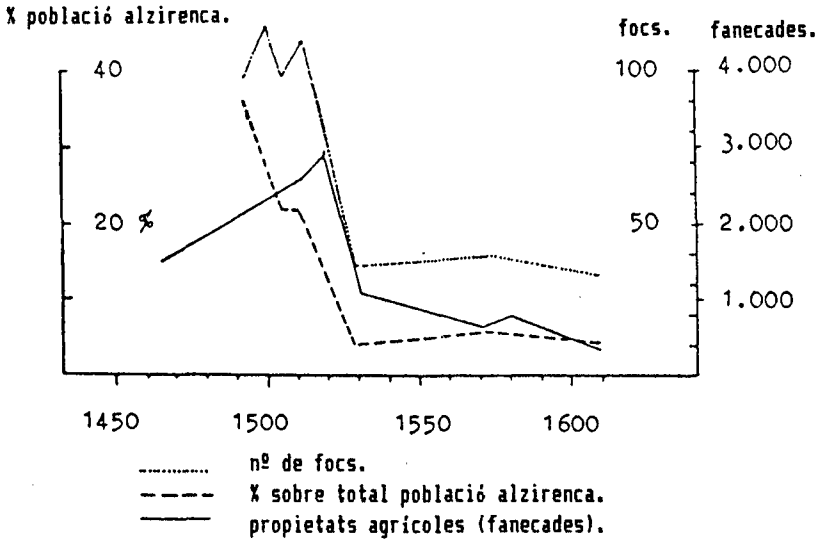
Per a avaluar els canvis de propietat sobre la terra he considerat totes les variables possibles: nombre de parcel.les transferides, quantitat de fanecades, valoració fiscal de les terres objecte de transacció, percentatge de terres censides, així com si els canvis de propietat s'efectuaven entre musulmans o anaven a parar a mans de cristians vells. Combinant totes aquestes variables s'evidencien necessàriament les característiques de les terres afectades, així com si hi havia qualsevol tipus de selecció. Puix bé, després de tots el càlculs, tan sols podem traure's en clar xicotets matisos, si exceptuem la condició musulmana o de cristians vells dels adquirents; els valors de parcel.les, fanecades i lliures de taxació fiscal no fan sinó repetir els mateixos màxims i mínims, coincidents cronològicament. Es més que difícil assenyalar qualsevol forma de selectivitat en el moment de mantindre o desprendre's de la propietat sobre la terra, puix que afecta igualment a qualsevol cultiu, a camps grans i menuts, així com a totes les categories de propietaris. Aquesta carència d'un criteri clar de selecció sobre les terres que s'enagenen o es conserven em porta a desestimar la possibilitat que qualsevol causa econòmica actuara com mòbil dels canvis de propietat que afectaren a les terres morisques.

Com es pot veure en els gràfics II i III, en 1528 es produí la máxima intensitat dels canvis de propietat, afectant a 135 parcel.les (780'7 fanecades); en 1516 i 1526 tenim sengles màxims secundaris, amb 70 i 55 parcel.les (319'7 i 390 fanecades respectivament). De la màxima eloqüència resulta el fet que fins 1520 predominaren ja, de forma contundent, els canvis de propietat de terres de moriscs en favor de cris-

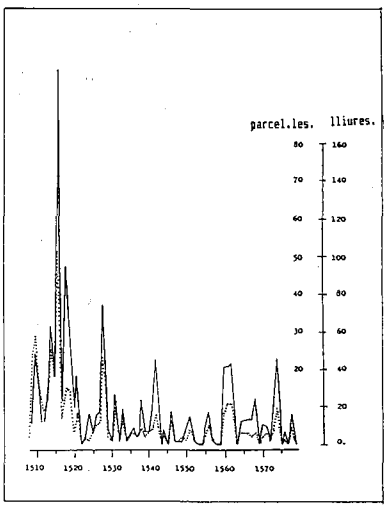
(22) GIL SAURA, E.: «La expulsión de los moriscos en Alzira. Aspectos económicos (1609-1616)», en *Estudis,* IX, 1983, pp. 50-51. Els polígons de freqüència de cada una de les variables considerades en aquest canvis de propietat es poden veure en la meua tesi de licenciatura (ff. 82-86) i en l'esmentat article («La estructura de la propiedad...», pp. 49-53).

(23) PERIS ALBENTOSA, T.: «Anàlisi crítica i guia metodològica dels cappatrons de la peita de l'Arxiu Municipal d'Alzira», *Al-gezira,* I, 1985, pp. 113-149.

GRAFIC I:
EVOLUCIO PATRIMONIAL I DEMOGRAFICA DELS MUSULMANS ALZIRENCS
(1465-1609).

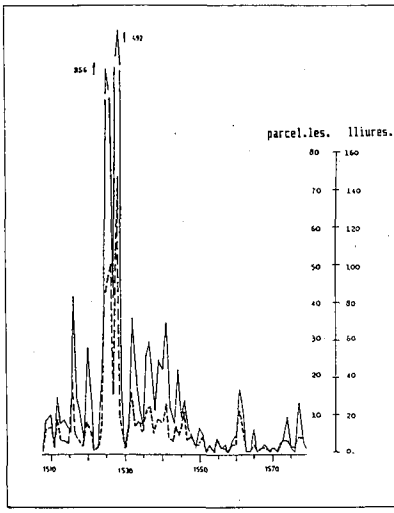


GRAFIC II:
CANVIS DE PROPIETAT ENTRE TITULARS MUDEIXAR-MORISCS
(propietat agrícola, segle XVI).



..... nº de parcel.les afectades.
——— taxació fiscal (lliures).

GRAFIC III:
CANVIS DE PROPIETAT DE MUDEIXARS O MORISCS A CRISTIANS VELLS
(propietat agrícola, segle XVI).



– – – – – nº de parcel.les afectades.
——— taxació fiscal (lliures).

tians vells. Aquesta clara ruptura cronològica confirma i ratifica la motivació sociopolítica dels canvis de propietat. Vegem-ho des d'aquesta òptica.

En els primers anys del segle XVI el conflicte mudèixars-cristians, que es mantenia latent, començà a adquirir virulència. Ferran el Catòlic, en les Corts de Monsó de 1510, tingué que dissipar els recels sorgits després de la culminació de la guerra de Granada, prometent, a petició dels tres estaments, «... no innovar ni alterar cosa alguna, per cap temps, respecte dels moriscos...», ni obligar als moros valencians a batejar-se (24). Fou suficient l'anunci del canvi dinàstic a la mort d'aquest rei, i el consegüent desconeixement de la política social a seguir pel nou monarca, per a que aflorara la por i el malestar entre la població mudèixar (25). Si aquesta agitació és perceptible en el conjunt del territori valencià, és presumible que la inquietud fora major en les moreries més fràgils, les de realenc, envoltades per una població cristiana abrumadorament majoritària i creixentment hostil, com l'alzirenca. Efectivament, el desassossec queda reflexat en els gràfics de canvis de propietat (el màxim secundari de 1516) produint-se les transferències patrimonials sobretot entre mudèixars, la qual cosa demostra que l'enfrontament era bastant suau com per a que es mantiguera l'apetència de posseir béns immobles per part de la població mudèixar més optimista.

La condició minoritaria dels musulmans alzirencs condicionà la trajectoria del conflicte quan aflorà de bell nou, durant les Germanies, l'agressivitat antimudèixar, màxim si considerem la posició radicalment agermanada d'Alzira. Al moment de màxima tirantor s'arribà en 1525, al confirmar-se i donar-se per vàlids els batejos forçats de musulmans realitzats pels agermanats (l'única iniciativa d'aquests que no fou ràpidament abolida pels virreis de Carles I), la qual cosa obligava als moriscs a mudar la seua forma de vida i actuar en avant com a cristians (com s'encarreguen de concretar la sèrie de decrets antimoriscs d'octubre-desembre de 1525) (26). Aquests dos factors, clara minoria dels mudèixars i radicalisme agermanat, units a la legislació antimorisca de 1525, tingueren com a conseqüència a Alzira que aquest enfrontament de 1516-1526 resultara definitiu, puix el dilema plantejat no era altre que o accedir a una cristianització efectiva o l'exili, sense quedar opció, com en altres llocs, ni a un alçament armat, ni a la més mínima esperança de tolerància. La masiva venda de terres que apareix en 1528 (realitzades en 1525) (27), en aquest cas ja amb

---

(24) G. ESCOLANO: *Década primera de la Historia de la Insigne y Coronada Ciudad y Reyno de Valencia,* reedició facsímil, València, 1972, llibre X, columna 1.442, número 4.

(25) Carles I tingué que desmentir uns rumors que afirmaven que el rei tenia la intenció d'expulsar als moros valencians, ja que havia escomençat a produir-se una forta emigració de mudèixars, i molts camps que aquest venien conreant havien estat abandonats en 1517 (CISCAR i GARCIA CARCEL, *op. cit.,* p. 32).

(26) El 9 d'octubre se'ls prohibí eixir dels seus respectius llocs, sots pena de convertir-se en esclaus de qui els trobara; el 21 d'octubre se'ls prohibí vendre or, argent, animals, ni qualsevol altre producte; el 16 de novembre se'ls obligava a tancar llurs mesquites, deixar llurs rites socio-religiosos i tindre que acudir a les predicacions cristianes, així com portar distintius infamants, al temps que se'ls prohibia portar armes; el 25 de novembre Carles I concedia un brevíssim plaç per a que pugueren batejar-se els mudèixars que quedaren, condenant amb l'expulsió als musulmans que continuaren sent-ho el 9 de desembre de dit any (ESCOLANO: *Década primera...,* llibre X, cols. 1668-1670), desestimant el savi consell donat per un monjo jerònim del monestir alzirenc de la Murta, el qual aconsellà al rei que no forçara la integració dels moriscs «*...porque si agora eran moros, avían de ser apóstatas después...*» (ESCOLANO, *op. cit.,* llibre X, col. 1665 , n.º 4).

(27) Coincidint, doncs, amb el moment àlgid de la repressió morisca, ja que la Corona donà ocasió als compradors a pagar en tres plasos anuals, raó per la qual les vendes no es formalitzaren fins 1528 (Arxiu del Regne de València, Maestre Racional, serie 9.994, lligall 489, f. 1).

una majoria contundent de compradors cristians vells, vinculada a l'èxode de moriscs alzirencs alzirencs a Berberia (28) no fa sinó reflectir i deixar constància de la derrota total d'aquest grup de musulmans.

A l'inrrevés, tot el conjunt de mesures antimorisques promulgades amb posterioritat, fins el moment de l'expulsió, especialment dràstiques entre 1544 i 1574, testimoni del creixent radicalisme del problema a nivell general, a penes es vuen reflectides en el gràfic de canvis a propietat (amb l'única excepció del lleuger augment de 1560); demostrant així que la qüestió morisca havia quedat, de manera quasi total, solventada a Alzira en aquesta topada de 1516-26, i que no existeix correspondència alguna entre l'augment del radicalisme en el conjunt de la societat valenciana (constatable pel creixent rigor legislatiu) i la atonia del conflicte morisc a Alzira després del 1530.

Després de totes aquestes afirmacions, ja podem puntualizar adequadament quin es el perfil específic del conflicte que enfrontava a cristians i musulmans a Alzira, dintre el context general que dit problema tenia en el conjunt del territori valencià.

En alguns llocs, el conflicte ja estava resolt a l'escomençament del segle XVI, bé perquè s'haguera ventilat en el mateix moment de l'ocupació cristiana de meitat del XIII o durant les convulsions de la segona meitat d'aquest segle, amb l'expulsió de bona part de la població musulmana, bé perquè la intensa repoblació cristiana haguera desplaçat paulatinament a la població sarraïna, fins fer-la pràcticament desaparèixer, amb la qual cosa el problema mudèixar deixava d'existir (com en el cas de la moreria de la ciutat de València (29).

En les zones on la població morisca era majoritaria, de vegades de forma quasi absoluta, sense a penes pobladors cristians (és a dir, àrees de senyoriu, rurals, muntanyenques, de filiació antiagermanada, sota l'empar i protecció de llurs senyors) les comunitats morisques resistiren be (com posa de relleu l'impresionat augment demogràfic registrat entre 1563 i 1609) beneficiades per la discreció i tolerància de llurs senyors. En aquests indrets l'impacte de la legislació repressora fou bastant atenuat, de manera que el conflicte es mantigué en uns nivells poc virulents, fins que l'estratègia política va fer aconsellable el decret d'expulsió de 1609 (30).

El cas alzirenc no respon ni a un ni a l'altre model, no es sembla a cap dels dos extrems mencionats, sinó que (com hem pogut determinar des de l'anàlisi de l'evolució demogràfica i la dinàmica patrimonial mudèixar-morisca, i puntualitzar des del coneixement de les transmissions de propietats agrícoles), tot i que era una moreria modesta, el problema existia a l'escomençament del segle XVI i el seu desenllaç no quedà aplaçat fins l'expulsió del 1609, sinó que el conflicte es resolgué entre 1516 i 1526, en el context que precedeix, envolta o segueix a la guerra de les Germanies.

Per cloure aquest apartat vullc cridar l'atenció sobre un aspecte fonamental i in-

---

(28) L'encapçalament del lligall on s'arrepleguen part de les vendes porta aquest significatiu títol: «*Luern de les persones que han comprat del magnífich Gerònim Periç, subrogat del molt alt Batle General, les terres e cases dels moros de la moreria de Algezira passats en Barberia*» (A.R.V., M. Racional, 9.994, lligall 489).

(29) LAPEYRE assenyala que, en el moment de l'expulsió, els moriscs de la capital a penes ocupaven 7 cases (*op. cit.*, p. 38, nota 29).

(30) Excepcionalment fins i tot arribaren a protagonitzar sublevacions armades, com la dels moriscs de la Serra d'Espadà en l'any 1526 (CISCAR i GARCIA CARCEL, *op. cit.*, pp. 153-173.

justament negligit que alimentava la conflictivitat entre cristians i musulmans en terres valencianes: en refereixc a l'oposició constant d'interessos que enfrontava a comunitats islàmiques de regants *«subiranes»* i a camperols cristians *«jussans»*. En el cas de la Ribera Alta del Xúquer, he constatat el caràcter endèmic de les friccions entre el regants del curs alt de la Sèquia Reial del Xúquer (als quals al.ludeix la documentació amb el terme de *«subirans»*), quasi exclusivament vasalls musulmans d'Alberic, Alcocer, Gavarda i d'altres núclis, que, mitjançant tota una serie de maniobres ilegals, furtaven l'aigua que corresponia als *hereters jussans»,* cristians amb terres en els realencs d'Alzira, Guadassuar o Algemesí. Front als avantatges físics dels primers (l'aigua forçosament devia pasar pel seu territori abans de poder regar els camps dels segons, restant sempre a l'alcanç de llur audàcia), els cristians gaudien d'unes atribucions quasi totals pel que fa al govern de la Séquia Reial, fins l'extrem de poder decidir actuacions totalment injustes, arropades amb totes les benediccions de la legalitat que permetia llur poder arbitrari.

Aquest tipus d'enfrontaments eren d'una entitat tan gran (per la seua persistència estructural, agreujada en moments de màxima sequera i per l'enorme trascendència que en aquella economia agrària tenia disposar de l'aigua necesaria en el moment oportú), que sense cap dubte constitueix un factor tan fonamental com oblidat en la secular conflictivitat entre cristians i musulmans a València, tan important com les raons culturals, socials o econòmiques que sovint es citen. La violència subjacent entre *«subirans»* i *«jusans»,* o entre regants i oficials de la Séquia, aflorà reiteradament en forma d'incidents entre mudèixars i cristians, aguditzats per la dimensió comunitària que ràpidament adquirien els enfrontaments. Els esdeveniments de maig de 1411, ocorreguts durant la neteja d'un dels trams de la Séquia, són molt il.lustratius d 'aquesta dinàmica (31). Friccions d'aquest tipus alimentaren constantment el rancor entre cristians i musulmans, de manera que resulta més fàcil entendre (que no justificar) que els esclafits d'agressivitat antimudèixar que acompanyen a determinats episodis polítics, com ara les Germanies, assoliren especial virulència en les àrees on preexistien conflictes de regatge peremnes, que enfrontaven els veins de les viles cristianes amb camperols de les aljames musulmanes, com en el cas de la Ribera del Xúquer (és coneguda la posició radicalment agermanada d'Alzira) (32), de la zona regada del Baix Palància (33) i d'altres molts indrets valencians, donada la pecu-

---

(31) A causa de la recriminació altanera del veedor de la Séquia Reial, Jaume Gilabert («... dix al moro que escuràs bé son estall, en altra manera no'l pagaria...»), la resposta del peó musulmà fonch igualment provocativa: «...lo moro respós que volguessen o no lo pagaven, e que maior hom que no ell lo faria pagar, e que així'n pendria al veedor com a Ferrando Amorós, veedor en temps passat, que li donaren bastonades...». Quan les autoritats cristianes intentaren prendre al musulmà, altres conveins seus ho impediren: «...prop Alcocer... encontraren lo dit moro, e lo cequier dix a dit moro que's fes prés, e que lo dit moro se feu de tenir que no's volia tenir prés, e que més de L moros foren entorn dells, posant alcuns les mans als punyals per contrastar la presó...». La reacció de les autoritats cristianes consistí en acordar, en Consell General, «... que lo fiscal posàs denunciació contra lo dit moro, alamí e tots aquells que foren a empetxar la dita presó e fer resistència, e que Justicia, Batle e Cequier de continent, ab la host, vajen a fer capció dels moros de Alcocer, e que sia convocada la host e vaja de continent a dit lloc...», on apresaren a 8 musulmans que trobaren, sense saber si havien participat o no en els incidents, i els portaren a la presó d'Alzira (GUAL CAMARENA, M.: *Estudio Histórico-Geográfico sobre la Acequia Real del Júcar,* València, 1979, apèndix número 48, p. 138).

(32) GARCIA MARTINEZ, S.: «La Ribera desde las Germanías a la expulsión de los moriscos», en *Economía agrària i història local,* València, 1981, pp. 56-64.

(33) J.M. IBORRA LERMA ha assenyalat com les sentències de l'Audiència de València, favorables als mudèixars de la zona de Sagunt, promulgades entre 1489 i 1515, amb les quals es limitaren les competències arbitraries

liar distribució de la població mudèixar-morisca, que no sols ocupava els secans muntanyencs, com afirma Lapeyre (34), sinó també el curs alt de moltes de les més importants séquies del regne.

3. La desintegració del patrimoni morisc alzirenc (1609-1616)

Després del que ja hem dit fins ara, resulta previsible esperar que els efectes de l'expulsió de 1609 no pugueren assolir a Alzira la trascendència que tingueren en altres llocs d'abundant població morisca. Malgrat açò, tot i que el patrimoni morisc fora molt reduït en el terme alzirenc en el començament del segle XVII, el coneixement del procés de la seua disolució i repartiment pels oficials reials de Felip III posseeix un gran interés: en primer lloc perquè ens permet concloure i tancar l'anàlisi de la trajectoria del patrimoni mudèixar-morisc que venim fent; però també perquè constitueix una referència vàlida per tal d'evidenciar quina fou la posició adoptada pels funcionaris reials en relació als conflictes d'interessos suscitats i amb quins criteris es resolgueren les disputes sorgides.

Segons Encarna Gil, després de l'expulsió dels moriscs alzirencs, els funcionaris reials es feren càrrec dels béns que aquest havien deixat, per tractar-se d'una zona de realenc. El lloctinent del batle alzirenc confeccionà un inventari, amb la respectiva taxació de les propietats deixades, en el qual s'inclouen 21 cases, avaluades en 1.718 L., i 878'5 fanecades de terra, taxades en 10.838 L. (de les que 372'5 fanecades i 4.808 L. corresponen a moriscs alzirencs i la resta a 13 moriscs de poblacions veïnes) (35).

El mecanismes d'enagenació foren la venda a debitori, l'establiment emfitèutic i la retirada de l'inventari per donació o reconeixement d'una venda efectuada previament.

Pel que fa a la primera fórmula, degut a la gran oferta de béns immobles existent en el mercat i l'objectiu d'accelerar les vendes, els oficials reials acceptaren que les compres s'efectuaren a crèdit hipotecari o debitori, amb uns terminis compresos entre els 4 i els 6 anys, i un recàrrec en el preu proporcional a la demora concedida. Aquesta modalitat fou la predominant en l'enagenació de béns urbans, però a penes afectà a les terres (sols al 5'6% d'aquestes).

Els establiments emfitèutics en favor del rei foren un mecanisme marginal, puix que sols s'emprà en una casa i per al 5% de les terres.

Bona part de les edificacions i fins el 89% de les terres foren retirades de l'inventari sense aportar cap tipus de benefici a l'erari reial. En alguns casos es tractava de sancionar i donar validesa a les vendes efectuades per els antics propietaris moriscos, però la major part dels béns baixats de l'inventari corresponen a donacions

---

del sequier d'aquesta població «*crearon en Morvedre una animosidad contra su población mudéjar, de forma que cuando en 1521 estalló la Germanía, los agermanados saguntinos saquearon Algimia y Alfara*» (*Realengo y señorío en el Camp de Morvedre,* Sagunt, 1981, pp. 109.

(34) *Geografía de la España morisca,* pp. 36-42.

(35) Elements treballats en la seua tesi de licenciatura *La expulsión de los moriscos en Alzira. Aspectos económicos (1609-1616),* Universitat de València, juny de 1979, publicats parcialment en l'article citat a la nota 22.

efectuades pel monarca en favor de creditors o senyors de moriscos (el 44% de les cases i 3/4 parts de les terres) constituint el mecanisme d'enagenació predominant.

La noblesa fou el sector social més beneficiat en la distribució de les propietats deixades pels moriscs en el terme d'Alzira, al menys a curt plaç, a resultes de les donacions que rebé del rei, sobretot de terres (mentre que els camperols obtingueren terres per valor de 1.033 lliures, sectors burgesos lograren 4.599 L. i la noblesa 6.040 L.). Però per damunt de les xifres nues, cal remarcar que el camperolat i la xicoteta burgesia accediren a aquestes propietats comprant-les a crèdit o comprometent-se al conjunt d'obligacions derivades de l'establiment emfitéutic efectuat, en tant que la gran burgesia financiera i la noblesa les obtingueren debades, mitjançant donacions compensatòries en favor seu. Els principals beneficiats amb la distribució dels béns que els moriscs havien deixat en el terme alzirenc foren el duc de l'Infantado, a qui li foren concedides terres per valor de 5.592 L., i el mercader Baltasar Simó, qui va rebre terres per valor de 2.520 L., cases avaluades 760 L. i, a més a més, 270'5 L. en debitoris que havien firmant diversos compradors de cases i que foren transportats o cedits en favor seu.

Diversos incidents produïts a Alzira, en dur-se a terme la distribució dels béns deixats pels moriscos, evidencien quina fou la interpretació que els oficials reials feren de la normativa promulgada per a regular l'enagenació del patrimoni morisc: cas d'existir qualsevol tipus de conflicte d'interessos, sempre prengueren partit pel foraster important, noble o burgés, anulant la situació *de facto,* perfectament legal, creada per certes vendes que havien fet moriscs alzirencs en favor de algun xicotet creditor local. Un exemple d'alló més il.lustratiu és el cas de Joan Garcia, a qui un conveí morisc li havia venut un camp per tal de pagar-li les 80 lliures que li debia; els oficials reials no reconegueren la venda i concediren al Senyor de Benimuslem les 14 fanecades perquè el morisc havia estat vassall seu; a Joan Garcia el remeteren a la justicia ordinaria per si volia fer algun tipus de reclamació (36).

Amb l'expulsió de les poques famílies morisques que habitaven en la moreria d'Alzira i la distribució del patrimoni que deixaren en aquest terme de la Ribera del Xúquer, s'extinguí l'atzarosa trajectoria de la comunitat musulmana a Alzira. Al seu darrere no deixaven la desolació i el buit demogràfic d'altres comarques, sinó una horta rica i densament poblada, que superà ràpidament les vicisituts de la primera meitat del segle XVII per conèixer, amb l'expansió del cultiu de la morera, una llarga etapa de prosperitat que arranca de 1655 i que es va perllongar fins mitjans del segle XVIII (37).

(36) GIL SAURA, *op. cit.*, p. 61, nota 16.

(37) *Vid.* el capítol III del meu llibre *Propiedad y cambio social. Evolución patrimonial, sistema productivo y dinámica social en el realengo valenciano (Alzira, 1465-1768),* València, 1989, p. 125 i ss.

ESCUELAS Y ENSEÑANZAS PRIMARIAS EN LA ESPAÑA MUSULMANA. NOTICIAS SOBRE EL REINO NAZARÍ Y LA ETAPA MORISCA (SIGLOS XIII-XIV)

Por
MANUEL ESPINAR MORENO

INTRODUCCION.

El tema de la enseñanza en la España islámica es hoy por hoy poco conocido a pesar de los trabajos que existen sobre esta cuestión. La tesis de Ribera lleva a la conclusión de que el Estado no influyó en la enseñanza tanto como en Oriente. La libertad de enseñanza que se produjo en Al-Andalus estuvo practicamente garantizada y, todavia más, logró escapar incluso de los intentos de control de los alfaquíes, al menos hasta el siglo XIII, aunque no faltaron intentos argumentando razones teológicas. La enseñanza estuvo basada en su mayoría en las iniciativas individuales y sociales. Los particulares y, en especial, las personas de suficientes recursos imitaron las acciones de los más poderosos; en esta libertad de acción ve Ribera "el germen de todo el excepcional progreso de la cultura que ofrece el islam español, en contraste bien palpable con el islam oriental, donde el regimen intervencionista estorbó más que ayudó al desarrollo normal de la cultura científica".

Los trabajos sobre la enseñanza han estado orientados más al período altomedieval. Los siglos XI y XII, de transición y muy alborotados, no fueron favorables a un modelo único de enseñanza, en ellos comienzan a gestarse cambios sustanciales. Será a partir del XIII, con el reino nazarí, cuando asistimos de nuevo a un proceso donde la enseñanza tuvo unos planteamientos que nos atrevemos a calificar de "estatales" en cuanto que desde la corte se dieron las directrices necesarias que llevaron a que en el siglo XIV se planteara la enseñanza uniforme y obligatoria para todos los lugares. Las noticias y referencias del siglo XIII al XVI indican que las escuelas abundaron en las poblaciones granadinas

tanto urbanas como rurales. Muchos de estos inmuebles se ubican junto a las mezquitas por lo que los alfaquíes y personas relacionadas con el culto tuvieron la responsabilidad de enseñar en todas las escalas del aprendizaje y la cultura. En contrapartida tenían asignadas las escuelas para pagar los maestros y hacer frente a los gastos ciertos bienes habices entre los que conocemos rentas de la tierra, hornos, casas, aljibes, tiendas,etc.

Las escuelas en el siglo XIV sirvieron para inculcar los principios religiosos y culturales. La enseñanza estaba muy ligada a lo religioso. Sin embargo, es un tema que hay que estudiar en profundidad. El concepto de comunidad musulmana nos lleva a ver como en la mezquita es donde se plasma el desarrollo individual y social del hombre. En ella se realiza el culto, la comunidad se desenvuelve allí. El hombre encuentra alivio a las necesidades espirituales y materiales. El niño desde los primeros años asiste a la escuela, aprende las primeras nociones y continua hasta lograr una formación superior en las madrazas.

El Islam como comunidad política, unidad de los creyentes, proyección social, contenidos mentales, mentalidades en general y personal tiene un proyecto de salvación comunitaria y a la vez personal. La mezquita es el lugar donde todos y cada uno se comunican con Dios; en torno a ella se desarrolla y amplía el espíritu, las letras y las artes, las enseñanzas filosóficas y teológicas, desde lo primario a lo más avanzado en el pensamiento, pero siempre de acuerdo a lo ortodoxo dentro de las escuelas musulmanas de interpretación del Corán, la Sunna y demás reglas establecidas por el común de los musulmanes.En la Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna, se dice que las limosnas debían de utilizarse para conseguir cosas útiles y necesarias para la comunidad de los creyentes, entre ellas las escuelas y los maestros, sin olvidar el servicio del rey, de los alcaides,justicias, alfaquíes, almuédanos, mezquitas, puentes, pozos, rescate de cautivos, pobres, etc.

Por tanto, los mejores bienes eran los que se destinan y gastan en beneficio de la comunidad y cubren las necesidades de

los más necesitados. La financiación pues de las escuelas y otros servicios podían hacerse a través de los bienes habices, generales o particulares, es decir, los que al donarse tenían ya especificado un destino concreto o determinado o bien habían sido asignados por el monarca, sus representantes y alfaquíes para cubrir gastos de aquellas manifestaciones que se encaminan a la formación espiritual y material de los súbditos.

Entre las referencias de las fuentes encontramos datos sobre maestros, escuelas, capacidad de las mismas, medida de los inmuebles, bienes destinados a la enseñanza, lugares que tuvieron escuelas, etc.,que nos van a permitir acercarnos de manera cautelosa a uno de los temas más interesantes de la formación de los niños en el islam granadino.Para ello tenemos que remontarnos a otras etapas anteriores pero siendo conscientes que todavia el tema está practicamente por investigar, a pesar de contar con trabajos de un profundo análisis,pero con muchas hipótesis que hay que constatar.

LA ENSEÑANZA ELEMENTAL.

Sobre la enseñanza elemental en los siglos XII al XV en Al-Andalus y especialmente en el reino nazarí estamos poco informados. Los trabajos realizados hasta el momento son escasos y clásicos en su mayoría, aunque siguen siendo básicos en este tipo de estudios[1]. Nos encontramos diferentes tramos: primaria,

[1]Sobre la enseñanza en la España musulmana tenemos varios trabajos, el más significativo, sin duda, es el de Julian RIBERA TARRAGO: *La enseñanza entre los musulmanes españoles.*Zaragoza,1893.Este mismo autor trabajó otras cuestiones de las que varias fueron recogidas en las págs. 229-359 de la obra *Disertaciones y Opúsculos,*Madrid,1928.Obra que por su interés dice Levi- Provençal que debería ser remozada y especialmente las cuestiones de la enseñanza.En la Introducción a esta obra se alude a otros trabajos de RIBERA TARRAGO como son : *Historia de las instituciones de enseñanza en los imperios musulmanes de Oriente (materiales recogidos por el autor), Origen del Colegio Nidamí de Bagdad,* 1904; *La enseñanza entre los musulmanes de España,* 1895; *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana; La supresión de los exámenes; Los exámenes en China;* etc.

Otros autores habían incidido en esta problemática pero especialmente dedicaron su esfuerzo al Islam Oriental, así KREMER: *Culturgeschichte des Orients,* 1877; GUYAR: *Civilisation musulmane,* 1884; GOLDZIHER: *Muhammedanische Studien,* 1890; MARÇAIS: *Taqrib de en-Nawawi,* 1902 (traducción); J. ZEIDAN: *Historia de la civilización islámica o Tarij altamádon alislami,* 1904; G. SARTON: *Introduction to the History of Science,* Baltimore, 1927; QUATREMERE: *Le goût des livres*

secundaria y superior, las dos últimas se confunden a menudo y dependía del maestro y de las enseñanzas impartidas.

En el siglo pasado realizó J.Ribera un trabajo sobre la enseñanza en la España musulmana donde analiza sus diversos grados, es una auténtica monografía basada según Levi-Provençal[1] en un despojo casi sistemático de repertorios biográficos, entre sus páginas encontramos datos útiles y de primera mano, pero apenas nos ofrece algunas referencias a los edificios, medidas y otras cuestiones relacionadas directamente con la enseñanza elemental.

Tanto Ribera como Levi-Povençal, H.Pèrés y Rachel Arié llaman la atención sobre la asistencia a la escuela y dicen que a ella iban los hijos de familias acomodadas y con recursos, mientras que los de ínfima categoría social y vida pobre o miserable no era habitual que asistieran a las escuelas. Otro dato a tener en cuenta es que los habitantes de las ciudades y núcleos urbanos importantes solían tener más facilidades que en el campo para iniciar su aprendizaje. La vida en la ciudad exige mayor preparación y la familia es consciente de ello, "el padre de familia que vivía en la ciudad tenía empeño en que sus hijos, varones o hembras, recibieran desde la más tierna infancia una instrucción elemental" [2].

La posibilidad de alcanzar puestos importantes invitó a campesinos y hombres de la ciudad a cursar estudios. No existían títulos aunque si las llamadas licencias (iyaza) para enseñar, especie de diploma, pero la fama de buen maestro se lograba en las reuniones literarias y en la enseñanza impartida a los alumnos siempre ávidos de aprender.

---

chez les orientaux, 1838 y *Mélanges d'histoire et de philologie orientale*, París, 1857, pp. 1-39.
Más recientes son los trabajos de E. LEVI-PROVENÇAL:" La España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.). Instituciones y vida social e intelectual". Tomo V de la *Historia de España* dirigida por R. MENENDEZ PIDAL, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1957 y traducida por E. GARCIA GOMEZ. Cf. especialmente capítulo VII sobre la vida privada. H. PERES: *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental.* Madrid, 1983 y R. ARIE: *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492).* París, 1990, especialmente capítulo VIII.

[1] E. LEVI-PROVENÇAL:" España musulmana hasta la caída del Califato ...", Ob. cit., pp 257-292 y especialmente p. 263 y ss.

[2] *Ibidem.*

Mientras que la enseñanza no contó con el apoyo del estado o de la religión musulmana fueron los padres los encargados de financiar el gasto de los maestros y de los niños. En ocasiones los maestros recibían pensiones del gobernador o del príncipe, en dinero o en especie, pero poco importantes[1],nos dice Ribera que lo más frecuente era la ausencia de retribución o regulación por el estado[2] .Se perdió la retribución de los que se ocupaban de enseñar a los niños pobres [3] , cosa que ya había ocurrido en la etapa califal. Sin embargo, en el siglo XIV de nuevo la enseñanza gratuita tiene su más importante manifestación según el Código de Yusuf I. Lo más corriente si se disponía de medios económicos era ajustar un preceptor que iba a la casa o bien tenía una pequeña escuela o local donde los niños se trasladaban. Estas escuelas se denominaban maktab o kuttaba[4] y dentro de las ciudades predominaron en los barrios donde vivían las familias más adineradas. En la vida de las ciudades musulmanas estos "colegios" o "escuelas", muy rudimentarias en opinión de Levi-Provençal estaban sometidas en teoría a la vigilancia del almotacen de la ciudad que daba cuenta del funcionamiento a las autoridades superiores.

El maestro se denominaba mu addib o mu allim y reunía para desempeñar su labor,casi diaria,un número pequeño de alumnos.Estos acudían a desarrollar sus tareas de aprendizaje a edificios pequeños o habitaciones que muchas veces eran pequeñas tiendas o almacerías (masriyya) con salida directa a la calle. La enseñanza de estos pequeños grupos reportaba un salario con el que el profesor solía vivir o al menos le permitía hacer frente a

---

[1] *Ibidem*, p. 264. Además RIBERA TARRAGO llamó la atención sobre estas cuestiones como se puede ver en *Disertaciones y Opúsculos*, sobre todo en la *Introducción* a esta obra.

[2] *Ibidem.*

[3] RIBERA TARRAGO en *Disertaciones y Opúsculos* y especialmente en la Introducción.

[4] *Ibidem*, además R. ARIE: *L'Espagne musulmane ...*, p. 423 y *Encyclopédie de l'Islam*, por B. Lewis, Ch. Pellat y J. Schacht. París, 1965. Cf. las acepciones Tadris, Djam'a, Ma'arif, Madraza, Kuttaba, etc.

una serie de gastos de su vida diaria si lo compaginaba con otros ingresos que obtenía de trabajos complementarios a la enseñanza.

La enseñanza elemental consistía en enseñar el Coran y el aprendizaje de los primeros elementos gramaticales.Los programas de enseñanza y el desarrollo de los estudios estaban encaminados a conseguir un progreso,estas enseñanzas respetaban unos principios fijados por la tradición y los maestros se comprometían a respetarlos y mantenerlos,esta tradición y respeto hacia ella se denominaba shart.

El salario que entregaba el padre del alumno al preceptor o maestro tanto si este se desplazaba a la vivienda del alumno como si era el niño el que iba a la escuela o a casa del maestro era generalmente abonado anualmente.Lo más usual era confeccionar y redactar un contrato donde se especificaba el sueldo,condiciones,tiempo,metas a alcanzar,etc.,algunos de estos contratos han llegado hasta nosotros gracias a los formularios de los juristas musulmanes[1] .Se alude en estos documentos a la entrega de dinero mensual o en tiempos más largos como el trimestre o semestre,al pago en alimentos sobre todo productos como el aceite de oliva,harina,etc.,y es curioso comprobar como se fue imponiendo la costumbre de gratificar al maestro cuando se celebraban fiestas, especialmente las dos grandes fiestas coránicas,cuando el alumno aprendía a escribir,cuando terminaba de aprenderse el Coran de memoria,etc. Aunque no conocemos la mención de maestras si que nos dice Ibn al-Faradi que en las mansiones acomodadas se ajustaban mujeres que cumplían estos requisitos en condiciones análogas a los hombres.La enseñanza de la mujer estuvo garantizada en la España musulmana y abundaron las poetisas en todos los tiempos, algunas adquirieron fama internacional.

El número de alumnos fue reglamentado en el mundo islámico,como nos dice Ibn Abdun, para lograr unos resultados satisfactorios y poder desempeñar una labor cuidada en el arte de

[1] E. LEVI-PROVENÇAL: *La España musulmana* ..., p. 264, cita los formularios de al-Qaisi, fols. 100-101 y de al-Chaziri, fol. 59r, ya utiiizados por RIBERA en su excelente estudio.

enseñar,así en el siglo XII nos dice:

"Los maestros no deben tener demasiados niños.Se les prohibirá que los tengan;pero yo digo que no harán caso,porque nunca se pone uno al servicio del común,sobre todo para la enseñanza ,ni enseña nada como hace falta.La enseñanza, én efecto, es un arte que requiere saber las cosas y tener práctica y paciencia de inculcarlas. Es como la doma de un potro reaccio,al que hay que tratar con habilidad,gracia y cariño, hasta que se domestica y acepta ser dirigido. Ahora bien: la mayoría de los maestros son unos ignorantes en el arte de enseñar, porque saberse de memoria el Alcorán es una cosa, y el enseñar es otra cosa muy distinta, que solo domina a la perfección el que de veras la sabe. Enseñar debe consistir en hacer que el alumno aprenda a recitar el Alcorán con una dicción armoniosa, a tener una bella escritura y a descomponer una palabra en sílabas, y si el alumno es ya mayor, a hacer que rece como es debido, escribiéndoles la profesión de fe y lo que ha de decirse en la oración. A los maestros de escuela incumbe proporcionar a los alumnos... una bella letra, una buena dicción, una hermosa recitación del texto alcoránico y el conocimiento de las pausas y acentos al recitar. Nada hay en el mundo más útil que este último conocimiento para el que escribe y lee, y que el del cálculo para el que compra y vende"[1].

Como se desprende por tanto de este pasaje de Ibn Abdun la condición esencial del maestro radica en el modo de saber enseñar e inculcar y esto se consigue sobre todo con la práctica y buenas maneras. Entre sus funciones encontramos que debe de tratar al alumno "con habilidad,gracia y cariño".Sin embargo,la opinión sobre la profesión es bastante negativa y acusa a los maestros de ignorantes. Llama la atención sobre la enseñanza memorística y acaba su discurso diciendonos en qué debe consitir la enseñanza y las fases o estadíos de la misma persiguiendo una serie de fines que había que conseguir : aprender a recitar con dicción armoniosa el Libro Sagrado,lograr una bella escritura lo que suponía ejercitar la caligrafía,descomponer las palabras,lograr que el alumno mayor supiera rezar para ello escribiría la profesión de fe y otras oraciones para cuando asistiera a la mezquita. No podemos olvidar que el musulmán tiene que orar cinco veces al día y que asistía casi diariamente a la mezquita para cumplir con sus mandamientos religiosos. En difinitiva, la enseñanza estaba encaminada a lograr una buena formación en letras y en ciencias,

[1]E. GARCIA GOMEZ y E. LEVI-PROVENÇAL: *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun.* Madrid, 1948 y Sevilla, 1981. Traducción de este pasaje pp. 91-92.

una destinada al conocimiento de lo religioso,al conocimiento del mundo que rodea al hombre y en el que se desenvuelve,conocer el pensamiento y las corrientes de opinión,etc, y la otra a las matemáticas y al cálculo para saber comprar y vender.Eran enseñanzas complementarias destinadas a suplir y colmar las necesidades espirituales y materiales de los niños y en fin de los futuros hombres y mujeres del mundo islámico.

Las cualidades del maestro es otra de las cuestiones estudiadas y recogidas por Ibn Abdun,en sus palabras encontramos una opinión generalizada en su tiempo que nos traduce el modo de pensar de sus contemporáneos sobre la profesión docente.Si eran los padres los que financiaban la enseñanza o era el estado el maestro no debía de faltar a sus tareas en la escuela,todavia peor si los gastos corrían a cargo de las limosnas o dineros de los creyentes destinados por estos en beneficio de la comunidad.Entre las faltas cometidas por los docentes se encuentran las numerosas ausencias porque destinaban aquel tiempo a asistir a comidas sociales,entierros de amigos y conocidos,realizar declaraciones en el juzgado,etc., y otras muchas excusas que les permitían dejar la escuela y no cumplir con sus obligaciones.Había que evitar tales estafas y para ello se debían tomar las medidas oportunas por parte de las autoridades:

"Hay que prohibir a los maestros de escuela que asistan a festines de ceremonia, entierros y declaraciones en el juzgado, salvo en día de vacación, puesto que son asalariados y hacen perder su dinero a las gentes ignorantes y sin juicio que los pagan[para educar a sus hijos]"[1].

Los alumnos se quedaban solos y el maestro se dedicaba a otras ocupaciones ,en el siglo XII se hicieron observaciones llenas de indignación como las que nos recuerda Ibn Abdun para Sevilla pero que no serían muy distintas en otras tierras musulmanas.

La profesión del maestro debía ser ejercitada por personas capacitadas,de una edad determinada y con unas cualidades

[1] *Ibidem*, p. 91.

religiosas y buenas costumbres,se destaca su prudencia y habilidad en el trato con las gentes y en su vida diaria entre sus convecinos.La labor a desarrollar exigía vocación,preparación y entrega a la comunidad pues,no en vano, tenían en sus manos la responsabilidad de la formación de los futuros hombres de la comunidad musulmana, de ellos saldrían los alfaquíes,hombres del ejército,maestros,profesores y buenos ciudadanos dedicados a las tareas agrícolas, industriales, ganaderos, comerciantes,etc., que iban a hacer que las ciudades y los demás núcleos habitados del mundo musulman fueran una sociedad rica y dinámica[1].

Se alaba la constancia y preocupación por el discente.Las autoridades tenían la obligación cívica y moral de evitar las faltas de los maestros poniendo en práctica determinados recursos a su alcance según las leyes, el juez y el cadí pueden interrogarlos sobre los métodos y manera de enseñar, debían prohibir que utilizaran su puesto en la sociedad para sobresalir y destacar entre sus conciudadanos,obtener cargos y remuneraciones indebidas. Se dice que no tenían que recibir regalos o ser nombrados depositarios de ciertos fondos sociales o religiosos.Sin embargo,la opinión de los autores y escritores del período también nos hablan del buen maestro,el que era callado,honrado,sin medios económicos,trabajador,preocupado por los alumnos y por la enseñanza, y especialmente por el aprendizaje, debía de ser aceptado por la comunidad y sobre todo premiado por las autoridades.El propio Ibn Abdun nos dice:

"El maestro de escuela no ha de ser ni soltero ni mozo, sino hombre de edad, honrado, religioso, de buenas costumbres, piadoso, de pocas palabras y nada amigo de escuchar lo que no le concierne. No ha de asistir a entierros lejanos, ni tomarse muchas vacaciones, ni abandonar a los niños, ni dejarlos solos más que para ir a comer o a hacer sus abluciones. Debe estar fijo en su puesto y tener cuidado de las cosas de sus alumnos.Si el juez secundario y el cadí advierten que un maestro de escuela va con frecuencia a sus curias para prestar testimonio, deben interrogarle sobre cómo ejerce la enseñanza, y, si tiene una escuela

[1]L. TORRES BALBAS: *Ciudades hispanomusulmanas,* Madrid, 1971; A. GARCIA BELLIDO y otros: *Resumen histórico del urbanismo en España,* Madrid, 1968; J. ABELLAN PEREZ:" Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano. I. Andalucía Occidental". *Simposium Internacional sobre la ciudad islámica.* Zaragoza, 1988; y M. ESPINAR MORENO:" Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano. II. Andalucía Oriental". *Simposium Internacional sobre la ciudad islámica.* Zaragoza, 1988 (En prensa).

alcoránica, no aceptarán su testimonio, porque lo único que quiere es figurar y adornarse con el título de testigo notario, para recibir regalos y que se le confien depósitos, y para hacerse pasar por persona conocida y adquirir reputación de hombre de bien,cuando está muy lejos de ambas cosas; si, por el contrario, no tiene escuela, es de honradez conocida y el cadí ha oido hablar bien de él, que lo acepte. Yo he conocido a un buen número del tipo que he descrito, ¡pobres desgraciados!"[1] .

El comportamiento de los alumnos tampoco es olvidado y se llama la atención sobre el cómo corregirlos "es como la doma de un potro reaccio, al que hay que tratar con habilidad, gracia y cariño, hasta que se domestica y acepta ser dirigido "[2] .Los castigos deben evitarse en lo posible pero Ibn Abdun nos recuerda que si este es necesario no hay porque no cumplirlo, se aplicará de manera racional y de acuerdo a la edad y fuerza física del alumno:

"No deberá castigarse a un niño con más de cinco azotes, si es mayor, y de tres si es pequeño, dados con un rigor proporcionado a su fuerza física"[3] .

El material utilizado por los alumnos era practicamente igual que el utilizado hasta hace poco en las escuelas alcoránicas del Norte de Africa, especialmente Marruecos. Cita Levi-Provençal que entre los materiales estaban las tabletas de madera, cálamos de caña, tinta de lana quemada, alguno de estos materiales tenían poca resistencia e incluso mala calidad, a lo largo del tiempo se reglamentó su fabricación para evitar fraudes, así "no debe fabricarse pergamino que no sea raspado, y no ha de hacerse con pieles de cordero flaco"[4]. García Gómez y Levi-Provençal insertan en su obra una nota explicando que la raspadura del pergamino tenía lugar tanto con el nuevo, que se raspaba antes de venderlo, como con el viejo, ya escrito anteriormente, y utilizados varias veces (palimpsestos) de los que conocemos ejemplos en el período califal. Los muebles de escritorio, alacenas, cerraduras, aros de

[1] E. GARCIA GOMEZ y E. LEVI-PROVENÇAL: *Sevilla a comienzos ...*, pp. 92-93.

[2] *Ibidem*, p. 91.

[3] *Ibidem*, p. 90.

[4] *Ibidem*, p.179.

hierro, tijeras, etc. deben de confeccionarse con una calidad aceptable, pues se alude a que las tablas de las alacenas y los cofres no estaban clavadas ni ensambladas y las llaves de dos dientes "son sumamente fáciles de abrir y debe suprimirse la fabricación". Se fabricarían de madera de buena calidad y dureza [1]. Un pasaje del **Rawd al-Qirtas** nos especifica y permite ver el uso de las tablillas y los cuadernos donde se anotan los pasajes del Corán,realizan comentarios,etc.,el pasaje de esta fuente nos dice:

"El Príncipe de los Creyentes al-Said llegó a Mequínez; y sus habitantes salieron a pedirle perdón, precedidos por el santo jeque Abu Alí Mansur ben Azuz y los niños de las escuelas con las tablillas sobre la cabeza y los cuadernos- del Alcorán- en las manos.Los perdonó y se dirigió a Fez, en cuyos alrededores acampó por la parte sur."[2].

Otro testimonio, de 1210-1212, nos muestra al emir Abu Yusuf Yaqub ben Abd al-Haqq preocupado por los pobres y los débiles. Se especifica en el Rawd al-Qirtas que cuando llegó al poder hizo hospitales para los enfermos y locos, les asignó rentas y lo que necesitaban de comida y bebida, los médicos cuidarían todo el día de ellos cobrando dinero del tesoro. Esto mismo hizo con los paralíticos, ciegos y faquires, asignándoles dinero del tributo pagado por los judíos. Sin embargo, no olvidó la enseñanza y nos dice el cronista: "...construyó escuelas y pensionó en ellas a estudiantes para leer el Alcorán y aprender las ciencias, señalándoles su pensión mensual, por su deseo del premio de Dios. El le haya pagado su buena intención"[3].

Este testimonio es de 1242 pero se citan ya antes, en el siglo XI, escritorios, cortaplumas, cálamos y otros materiales de

---

[1] *Ibidem*, p. 178-179.

[2] IBN ABI ZAR: *Rawd al-Qirtas*. Traducido y anotado por A. Huici Miranda. Valencia, 1964. 2 vols., p. 498. En esta misma fuente encontramos referencias a que en 1211-1212 uno de los jeques santones, Abu 'Abd Allah ben Hariz, conocido como Ibn Tahmist de Fez, tenía una hermosa escritura y escribía Coranes que luego entregaba a los que consideraba dignos, fue un hombre dado al estudio y a las ciencias, p. 522.

[3] *Ibidem*, pp. 566-567.

escritura[1].

Los niños que asistían a la escuela desarrollaban su labor sobre todo de forma memorística, repetitiva, machacona,que se oía desde la calle o las casas próximas a la escuela como todavía ocurre en Fez y otros lugares del mundo islámico. Esta "melopea gangosa"[2] repitiendo el texto sagrado y otras nociones se grababan en la memoria del alumno y en caso de dejadez o falta de interés recibía un castigo corporal aplicado por el maestro delante de los otros niños para que sirviera de ejemplo. Además del aprendizaje del Corán se les iniciaba en el conocimiento de las reglas elementales de morfología y sintaxis a través de manuales elementales.

Tras su asistencia a la escuela y la llegada a la adolescencia los alumnos continuaban bien hacia estudios superiores que se impartían en las mezquitas aljamas de las ciudades o abandonaban los estudios para trabajar de aprendiz de un oficio o en el campo.Si continuaban estudiando abarcaban las enseñanzas del fiqh malikí en al-Andalus,literatura y otras materias.

Los métodos pedagógicos tampoco son muy conocidos aunque Ibn Jaldun nos ilustra sobre ellos en su **Muqaddima**, dice que antes de su tiempo, siglo XIV, se empleaban en al-Andalus y el occidente musulmán unas enseñanzas peculiares, se apoya en un pasaje de Ibn Arabí de Murcia donde expone que a partir del siglo XI, en el período de los reinos de taifas, se impuso en al-Andalus un sistema distinto al que utilizaron en el Magreb y en el mundo oriental. El estudio del Corán estaba precedido por el de la lengua y la poesía, se perseguía que el alumno tuviera unos conocimientos filológicos y un modelo de dicción que le facilitara la profundización y conocimiento del Libro Sagrado.

Sobre esta cuestión el propio Levi-Provençal escribe "Es

---

[1]H. PERES: *Esplendor de al-Andalus...*, p. 437.

[2]E. LEVI-PROVENÇAL: La España musulmana ..., ob.cit.

posible que esta indicación de Ibn Jaldun fuera exacta, aunque no disponemos sobre el asunto de ningún documento contemporáneo lo bastante explícito.De todos modos, parece hallarse en cierta contradicción con la de otro autor de relieve, el gran Ibn Hazm, quién así mismo trata la cuestión de los métodos pedagógicos en una obrilla, todavia inédita, titulada **Maratib al-ulum** o **Clasificación de las Ciencias** "[1].

En esta obra defiende que el Coran sea estudiado antes que ninguna otra materia; el niño una vez que aprende a leer y escribir, con cinco años aproximadamente, y conociendo el texto sagrado pasará a los estudios filológicos y a la poesía para continuar hacia estudios superiores,donde se perseguía la especialización de los estudiantes en los campos de la ciencia, sin olvidar que la enseñanza islámica de este tiempo estaba basada en los estudios jurídicos o en los literarios, así nos recuerda al-Qaisi que el maestro de escuela enseñaría gramatica, bellas letras y poesía exceptuando la báquica y la satírica[2].

En conclusión, nos encontramos con dos opiniones contrapuestas respecto a los métodos pedagógicos y al sistema de enseñanza.Las materias y obras estudiadas en el siglo XI han sido analizadas por H.Pèrés[3] y por Rachel Arié para el período nazarí[4] .Entre los estudios y obras encontramos comentarios, biografías, antologías, ciencia y medicina, hípica, historia, relaciones de viajes, obras en prosa y poesía, etc., que hizo llegar su fama a otras tierras musulmanas de Africa del Norte y Oriente, en contrapartida nos encontramos la venida de ciertas obras, modas

[1] *Ibidem,* p. 226, n. 30. Nos recuerda que esta obra inédita de Ibn Hazm merecería ser publicada y traducida en su totalidad por contener puntos de vista muy interesantes, aunque con una visión muy particular de su autor. Recoge obras y opiniones del siglo XI. Además, su importancia es todavía mayor si se tiene en cuenta que por el momento sólo existe un texto en Estambul, del que M. ASIN PALACIOS nos proporciona un análisis en su trabajo "Un códice inexplorado del cordobés Ibn Hazm", *Al-Andalus,* 2 (1934), pp. 46-56.

[2] *Ibidem,* p.266, n. 31. Habla de fórmulas de contratos; en una de ellas, contenida en el fol. 102r, es donde se estipulan las materias que el maestro debía enseñar.

[3] H. PERES: *Esplendor de al-Andalus ...,* pp. 37-48.

[4] R. ARIE: *L'Espagne musulmane ...,* pp. 427 y ss.

y personajes que impartieron su enseñanza en al-Andalus.

H.Pèrés analiza el pasaje de Ibn Jaldun donde se expone como Ibn Arabi propuso a los orientales en el relato de sus viajes un plan de enseñanza original, consistía en "seguir el sistema de los españoles y enseñar el árabe y la poesía antes que las otras ciencias"[1] .Las palabras transmitidas por Ibn Jaldun son estas:

"Como los poemas eran, para los antiguos árabes, registros [en los cuales incluían todo lo que les parecía importante], haría falta comenzar por el estudio de la poesía y su lengua; la corrupción [gradual] del lenguaje [que se habla] lo exige imperiosamente. El alumno pasaría a continuación al estudio del cálculo... Después se pondría a leer el Corán, del que encontraría fácil el estudio gracias a estos trabajos preliminares"[2].

H. Pèrés añade que parece que los andaluces pusieron en práctica los consejos de Abu al-Hamid donde recomienda la búsqueda del conocimiento de todos los géneros literarios, los que trataran de hacerse sabios en la ciencias religiosas, especialmente en el Coran y en las prescripciones de la Ley divina, cultivo de las lenguas árabes para hablar correctamente, conseguir una hermosa escritura para engalanar los escritos, aprender de memoria poemas, familiarizarse con ideas rebuscadas y expresiones insólitas, leer historias de los árabes, retener en la memoria los grandes hechos,etc, que finaliza diciendonos que les serían muy útiles cuando tratasen de medrar.

En España las ciencias secundarias o especulativas tuvieron una gran importancia,más que en la religión se pensó en el hombre y la educación tiende al desarrollo armónico de las facultades humanas, consecuencia lógica del místicismo y del humanismo. La enseñanza en al-Andalus dió cabida desde la más temprana edad "a las humanidades" impartidas en todas partes.

La enseñanza musulmana en al-Andalus y especialmente

[1] H. PERES: *Esplendor de al-Andalus* ..., p. 32.

[2] *Ibidem*, p. 32.

en el reino granadino,siglos XIII-XV, siguió la escuela malikí aunque se conocen citas y personajes sobre otras escuelas como la sií, hambalí y zahirí, pero sólo las profesaron raros adeptos y siempre estuvieron expuestos a la hostilidad implacable de los malikíes[1].

De esta manera la escuela malikí impuso unas enseñanzas y sus maestros y hombres de religión influyeron en el desarrollo del pensamiento en al-Andalus. La **Mudawwana** de Malik fue la obra de mayor peso entre los intelectuales y sus discípulos, los juristas granadinos tuvieron fama y entre ellos se citan personalidades y maestros de un gran prestigio[2].

Los centros dedicados a la enseñanza que aparecen citados en las crónicas y diccionarios biográficos estaban sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas: Granada,Almería,Málaga,Guadix y sus alrededores. La opinión de R.Arié[3] es que el sistema de enseñanza impartido en estas ciudades merecería ser estudiado aunque la documentación es escasa. Los estudios superiores se impartían en La Alhambra donde los monarcas llevaban para la educación e instrucción de sus hijos a los maestros de mejor fama y preparación [4] .Algunos de estos profesores, desde el siglo XII, se dedicaron a la formación de los estudiantes en las mezquitas, zawiyas y rábitas. La pasión por los estudios fue grande entre los granadinos de todas las clases sociales, la enseñanza conoció con los nazaríes momentos de esplendor y el estado llegó a financiar estudios, desarrolló ayudas a los estudiantes y con Yusuf I se ordena que la escuela sea gratuita por lo que obliga a que existan colegios de enseñanza primaria en casi todos los lugares del reino que reunan una condiciones míminas:

---

[1]E. LEVI-PROVENÇAL: *La España musulmana* ..., ob. cit., cf. cápitulo "La vida religiosa e intelectual", pp. 293-330. Y para el período que nos ocupa R. ARIE, L'Espagne musulmane ..., ob. cit., capítulo "La vie religieuse e intellectuelle, l'éssor artistique", pp. 417-473, analizando en profundidad el malikismo granadino.

[2]R. ARIE: *L'Espagne musulmane* ..., p. 420.

[3]*Ibidem*, p. 423.

[4]*Ibidem*, p. 424.

"Todos los pueblos del reino estableceran escuelas gratuitas y uniformes en sus enseñanzas"[1].

Además, sabemos que muchas familias hicieron enormes esfuerzos financieros para hacer frente a las necesidades de los estudios. La profesora R.Arié cita un testimonio de Ibn Said donde nos encontramos que en Egipto ya en el siglo XIII los estudiantes percibían una ayuda (giraya), especie de beca, que les permitía dedicarse al estudio con cierta quietud y sosiego[2].

La enseñanza superior en Granada tuvo un gran impulso con la fundación de la Madraza en tiempos de Yusuf I. No conocemos en el siglo XIII ningún centro de este tipo aunque si en Málaga como ha puesto de manifiesto María Jesus Rubiera[3] adelantandose en esto a la capital nazarí. Sin embargo, la enseñanza superior es más conocida que la elemental pero no es objeto de estudio en este trabajo[4].

LAS ESCUELAS GRANADINAS.

Nos dicen los estudiosos de la enseñanza musulmana que las escuelas estaban la mayoría de las veces ligadas a las mezquitas,zawiyas y rábitas,donde se enseñaba a los niños las primeras letras y existía en ellas una ordenación del sistema docente.En las mezquitas mayores o aljamas se tenían las escuelas superiores y las madrazas,centros donde se estudiaban materias

---

[1]C. SANCHEZ ALBORNOZ: *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales.* Madrid, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1982. Tomo II, pp. 510-512.

[2]R. ARIE: *L'Espagne musulmane ...,* p.425.

[3]María Jesús RUBIERA MATA: "Datos sobre una madraza en Málaga anterior a la nasri de Granada", *Al-Andalus* 35(1970), pp. 223-226. Y R. ARIE: *L'Espagne musulmane,* ... ob. cit., pp. 425-427, donde cita noticias sobre la madraza granadina y bibliografía.

[4]*Ibidem.* Existe una amplia bibliografía sobre la enseñanza superior en el mundo islámico, pero sobre la enseñanza elemental y la secundaria apenas se ha trabajado.

muy específicas[1] de las que poseemos pocas noticias[2]. Por el contrario los estudios secundarios y primarios,en el período que nos ocupa,se desarrollaban en las mezquitas secundarias o de barrio.En la ciudad de Sevilla,en el siglo XII, nos llaman la atención E.García Gómez y E.Levi-Provençal que Ibn Abdun en su Tratado especifica estos hechos y nos lo comentan así:

"Después de acabar con la mezquita mayor,Ibn Abdun pasa a ocuparse de las mezquitas secundarias, que le interesan sobre todo en cuanto son, al mismo tiempo que lugares de culto, las escuelas en que los niños aprenden el Alcorán y reciben su instrucción primaria. Con este motivo dirige acerbas críticas a los maestros de escuela que, en su opinión, carecen de conciencia profesional, son a menudo ignorantes y aprovechan la menor ocasión -ser llamados a declarar, o asistir a comidas nupciales o a entierros- para abandonar a sus alumnos y dejarlos solos. Para evitarlo, llama la atención del cadí, que debe obligarlos a tener una concepción más estricta y honrada de su papel de educadores"[3].

No en vano encontramos en el Tratado de Ibn Abdun las nociones básicas de la sociedad y los problemas suscitados en las sociedades musulmanas,toda sociedad tenía que estar dirigida por un buen gobierno. Cuando nos habla del príncipe y de sus gobernantes nos recuerda que éste tiene un papel director en la sociedad,es respecto a la nación lo que la inteligencia para el hombre "que si es correcta le procura la comprensión y unos juicios bellos y ponderados"[4]. La nación depende de él y ésta marchará bien si reune cualidades o por el contrario se impondra el caos y la decadencia si tiene defectos y se hace partícipe del mal gobierno. La decadencia de la organización social es consecuencia del mal gobierno del monarca y de sus representantes pues en sus manos están los resortes para que la sociedad camine bien o mal.

---

[1] Cf.nota 1 donde citamos bibliografía.

[2] R.ARIE :*L'Espagne musulmane.*

[3] E.GARCIA GOMEZ y E.LEVI-PROVENÇAL: *Sevilla a comienzos del siglo XII.*, Ob.cit.pág.20.

[4] *Ibidem*, págs.37-38

Aunque no suelen existir en la mezquita mayor escuelas, sí que el cadí debía de instalar en las galerías a alfaquíes honrados que adoctrinaran a las gentes en las cuestiones religiosas,que les predicaran y les enseñasen lo que representaban las buenas obras entre ellas, la beneficiencia. Estos alfaquíes tendrían asignados ciertos estipendios y dinero a cargo de las herencias vacantes, donaciones, limosnas y otras obras pías de los creyentes,.. o bien se les asigna un salario. En esto están los inicios de que la enseñanza tuviera ciertas ayudas para los alfaquíes que dedicaban parte de su tiempo a la enseñanza de los niños. En las mezquitas se solía leer el Corán o las tradiciones de la Sunna,el resto de las ciencias y materias se estipuló que se leerían y enseñarían en las galerías o en las dependencias de los edificios ubicados junto al lugar sagrado,de aquí que muchas escuelas ocupen solares contiguos a las mezquitas.

A través de las noticias transmitidas por Ibn al-Jatib y otros cronistas y escritores nos encontramos cuestiones y notas sobre los estudios realizados por ciertos personajes relevantes de la cultura granadina.El cadí de la aljama tenía entre sus competencias la enseñanza, en ocasiones era sustituido en estos menesteres por sus ayudantes especialmente cuando éste tenía que desarrollar misiones diplomáticas u otros trabajos por encargo de la corte[1]. Uno de los maestros granadinos nacido en 1166 al finalizar sus clases repetía una oración dando gracias por lo estudiado aquel día "No hay poder ni fuerza sino en Allah, tesoro de los tesoros del paraíso.Allah nos depare cultura y se valga de nosotros según le satisfaga a El y a su Profeta y nos lleve a gozar de la otra vida"[2].

La mención que nos transmite el Código de Yusuf I (1333-1354) reglamentando la vida religiosa,administrativa,militar y judicial del reino y de los súbditos nos hace ver la importancia que se le dió a la enseñanza,no pasó inadvertida sino que en primer

[1] Mª Isabel CALERO SECALL: "El juez delegado de (Na'ib) del cadí en el reino nazarí de Granada", *Andalucía Islámica.Textos y Estudios*,IV-V (Granada,1986),pp.161-201.

[2] *Ibidem*,pág.168.

lugar se ordenaba que todos los pueblos establecerían escuelas gratuitas y uniformes en las enseñanzas. Esta ley y recomendación real nos permite constatar como el estado estaba profundamente preocupado por la enseñanza elemental en pleno siglo XIV. El reinado de Yusuf pudo hacer frente a muchas de estas cuestiones puesto que con este rey se inauguraba una etapa de paz,progreso y esplendor en Granada,consecuencia lógica de la liberación de problemas políticos y de poder contar con una economía saneada. Por tanto en el siglo XIV se ven signos claros de una intervención del estado en la enseñanza,al menos en la elemental.Se propugna una extensión de la misma entre todos los súbditos independientemente de sus recursos o del lugar donde vivieran.La consecuencia de toda esta planificación fue que comenzó una proliferación de intelectuales que lograron que Granada y sus comarcas se convirtieran en centros de primera línea dentro de la intelectualidad del mundo musulmán. No solo con Yusuf I sino con su hijo Muhammad V es cuando Granada,Guadix y otras ciudades alcanzan sus metas máximas en el estudio de las ciencias.

El propio Ibn al-Jatib es consciente de este papel director de la cultura, de la que fue un gran representante, y nos dice que Granada y sus alrededores tenían colegios, mezquitas, molinos y suntuosos edificios:

"Los lugares del radio de Granada ascienden a trescientos; los colegios y templos de su recinto son cincuenta, y los molinos de agua en torno a ella ciento treinta"[1]

Este esplendor granadino se mantuvo durante el siglo siguiente aunque más matizado pues en algunos escritos se entrevee el papel que en aquella sociedad jugaron los alfaquíes . En 1465 un viajero escribía que en la ciudad de Granada había abundantes congregaciones religiosas,que predominaba una floreciente cultura literaria, que sus oficios estaban regidos por hombres de elevada capacidad trabajadora y las técnicas eran excelentes, se lograban trabajos y obras maravillosas, en suma

[1] C.SANCHEZ ALBORNOZ: *La España musulmana*.. Ob.cit.,pág.534.

Granada según este autor era una de las grandes y más hermosas ciudades de Occidente[1].

La ciudad estaba formada por un número considerable de barrios algunos de ellos de considerable extensión y en otros casos por exiguas manzanas de casas lo que suponía barriadas pequeñísimas.Si el barrio tenía población y superficie importante contaba con servicios públicos, cada harat tenía "baño, escuela, horno y alhondiga y una mezquita que tomaba el nombre del gremio y oficio más importante del barrio"[2].

Creemos que no todos los centros religiosos tuvieron escuela pues de ser cierto esto se contabilizarían en los últimos tiempos de la Granada nazarí y primeros de los cristianos un total de 137 oratorios[3]. No tenemos referencias al número de mezquitas y oratorios de La Alhambra,aunque indudablemente el número sería elevado,se alude a mezquitas,escuelas,palacios reales y mansiones suntuosas[4]. Esto nos lleva a pensar que el número total de centros religiosos era por tanto superior al que se puede obtener del estudio de los Libros de Habices .La distribución de estos centros religiosos es casi uniforme entre los barrios salvo en algunos de ellos como el de Nayd o el de al-Fajjarín dado que eran lugares apartados del centro de la capital y sobre todo con residencias acomodadas, jardines, cementerios, etc., y por tanto concentraban menor población que los otros barrios más céntricos.Así el Albaicín y otras zonas tenían un elevado índice de población.

El tamaño de las mezquitas, rábitas, gimas,..generalmente era pequeño y las noticias que poseemos nos indican que las superficies oscilaban entre los 6'25 y los 92'28 metros cuadrados

---

[1] *Ibidem*,pág.574.

[2] L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí del siglo XV*.Granada,1975,pág.23.

[3] Mª Teresa MARTINEZ PEREZ: "Las mezquitas de Granada en los Libros de Habices",*Andalucía Islámica.Textos y Estudios*,IV-V,(Granada,1986),pp.203-235.

[4] L. SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí*.,Ob.cit.,pág.17.

siendo muy normal que las superficie media estuviera comprendida alrededor de los 60 metros cuadrados.Las medidas de estos inmuebles permiten hacerse una idea de la población que asistía al culto y la que generalmente habitaba el barrio[1] .

En los últimos años del dominio musulmán las escuelas debieron de abundar en la ciudad y en las poblaciones del reino.Las noticias que se obtienen del estudio de los Libros de Habices, publicados e inéditos[2] nos permiten acercarnos al conocimiento de las escuelas, de sus dimensiones y posibilidades,lugar de ubicación dentro de los barrios,número de alumnos que podían asistir e ellas y el papel que ejercieron entre los servicios del barrio musulmán o de otros núcleos urbanos más pequeños[3].

Dentro de la capital se describe en la parroquia de San Andrés una de las escuelas,situada sobre una tienda de los habices "Otra tienda devajo de la Escuela;está arrendada en mill e ochenta maravedis cada año"[4]. Este inmueble dedicado a la enseñanza en tiempos nazaríes permitió a los niños del barrio de Bab Ilbira aprender las primeras letras y nociones.Luis Seco de Lucena nos habla de todos estos barrios y de sus características

---

[1] Sobre las mezquitas existe una abundante bibliografía,L.Torres Balbas,L.Seco de Lucena,M.Gómez Moreno y otros han estudiado esta cuestión en profundidad,ultimamente se puede ver M.ESPINAR MORENO y J.ABELLAN PEREZ: "Las rábitas en Andalucía.Fuentes y metodología para su estudio",*I Congrès de les Ràpites de l'Estat Espanyol "Els Ribats d'Al-Andalus"*,Sant Carles de la Ràpita,1989,en prensa.

[2] Mª Carmen VILLANUEVA RICO: *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías.*Edición,introducción e índices,por.. Madrid,1961. *Ibidem,Casas,mezquitas y tiendas de los habices de las iglesias de Granada.*Madrid,1966. Manuel ESPINAR MORENO: *Estructura socioeconómica de las Alpujarras.Los Libros de Habices.*Tesis Doctoral inédita,Granada,1980. *Ibidem, Estructura económica de las iglesias alpujarreñas a través de los Libros de Habices.*Granada,1981.M.ESPINAR MORENO y J.MARTINEZ RUIZ:*Los Ogíjares.Estructura socio-económica,toponimia,onomástica,según el Libro de Habices de (1547-1548).*Granada,1983.*Ibidem, Ugíjar según los libros de Habices.*Granada,1983.Además el prof. Espinar ha publicado varios trabajos sobre las alquerías granadinas de Dílar,Gójar,Churriana,Otura,Gabia la Grande,etc.,basándose en la documentación de habices.

[3] M. ESPINAR MORENO:"Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano..",Ob.cit.

[4] Mª Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*,Ob.cit.,pág.80.

peculiares[1] ,respecto a este nos recuerda "Sabemos de dos escuelas musulmanas que hubo en este núcleo urbano:una muy cerca de Bab Ilbira;y otra junto a la mezquita donde hoy se encuentra San Andrés"[2]. En la colación de San Andrés existieron 13 centros religiosos[3].

Cerca de la anterior,en la Puerta de Elvira, se nos cita otra escuela que en tiempos cristianos estaba arrendada a Alonso Venegas Abdulazis, a Albarrazín y a Francisco Zayen, en este arrendamiento entreba una haza ubicada cerca de la Puerta Elvira ".. en conpañía del escuela de Vin Alvira,arrendada en mill e setezientos e sesenta e ocho maravedis, lo que le perteneze"[4]. Es curioso constatar como algunos de los bienes de habices estaban asignados a sufragar los gastos de la enseñanza.El barrio de Bab Ilbira contaba por tanto con dos escuelas,a una de ellas se refiere Gomez Moreno en su **Guía de Granada**[5].

Cerca de Santa Ana, antigua gima Almanzora, nos encontranmos otra tienda arrendada en 672 maravedíes al año que estaba junto a otra escuela,ésta quedaba ubicada en una de las vías de comunicación que unía ambas márgenes del Darro "Una tienda en la Puente de Santa Ana,debajo del escuela morisca,en que está Garzía Allazaraque"[6]. En este barrio musulmán se localizaban 5 centros religiosos[7]. Era el famoso barrio de al-Mansura que se remonta al siglo XI con los ziríes y especialmente al monarca Badis ben Habbus,barrio que se dedicó a este monarca por sus acciones guerreras,algunos de los edificios fueron

---

[1] L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí..*,Ob.cit.,pág.50 y ss.

[2] *Ibidem*,pág.50.

[3] Mª Teresa MARTINEZ PEREZ: "Las mezquitas de Granada..",Ob.cit.,pp.205-207.

[4] Mª Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*,Ob.cit.,pág.83

[5] M.GOMEZ MORENO: *Guía de Granada.*Granada,1892,pág.381.

[6] Mª Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas .*,Ob.cit.,pág.130.

[7] Mª Teresa MARTINEZ:"Las mezquitas de Granada..",Ob.cit.,pp.204-205.

financiados igual que las mezquitas por personajes de renombre en aquellos tiempos,así se describen las obras del puente del cadí Ibn Tawba,junto al puente se describe una mahdara o escuela, Luis Seco de Lucena nos recuerda también la importancia de la mezquita de Ibn Tawba[1].

Otra de las escuelas primarias de aquellos tiempos se ubicaba en la Plaza de la Gran Mezquita - rahbat Masyid al-Azam - y cerca de la aljama estaba este colegio o escuela primaria (mahdara) y la casa del Lavatorio o Dar al-Wadu[2]. Un documento publicado por Gaspar y Remiro[3] citaba la palabra al-hadara, en lugar de al-mahdara, error que más tarde fue corregido, así lo expresan Gomez Moreno Y Torres Balbas[4] .Nos dicen que mahdara significa "escuela donde se aprende a leer"[5],siguiendo a Dozy y a Pedro de Alcalá[6].

En los Libros de Habices se cita esta escuela primaria y la Madraza o centro superior con residencia para los estudiantes "a la manera de nuestros colegios mayores".Se cita una tienda junto con las casas de los estudiantes[7] .Al lado de la escuela se describe este inmueble ".. otra tienda, junto con la escuela, esta vazía"[8],"Otra tienda linde de la dicha escuela, en que solía estar el

---

[1] L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí..*, Ob.cit.,pág.86.

[2] L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí..*, Ob.cit.,pp.65-66,nota 2. L.TORRES BALBAS,"La mezquita mayor de Granada",*Al-Andalus*,X(1945),pp.409-432.M.GOMEZ MORENO: *Monumentos arquitectónicos de España*,pág.51,núm.1.

[3] Mariano GASPAR Y REMIRO: *Escrituras árabes granadinas*,pp.13-16.

[4] M.GOMEZ MORENO: *Guía de Granada*. Ob.cit.,*Ibidem,Monumentos arquitectónicos..*, Ob.cit., L.TORRES BALBAS, "La mezquita mayor..",Ob.cit.

[5] *Ibidem*,además L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí..*, Ob.cit.

[6] L.SECO DE LUCENA cita testimonios de estos autores en *La Granada nazarí..*, Ob.cit.

[7] L.SECODE LUCENA: *La Granada nazarí..*, Ob.cit.,Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*, Ob.cit.,pág.27.

[8] **Mª del Carmen VILLANUEVA**: *Habices de las mezquitas..*, pág.28.

Cadí"[1]. Como se puede ver el cadí ocupaba un lugar privilegiado dentro del barrio y cerca de los lugares de enseñanza y de la mezquita aljama.La importancia del lugar dentro de la capital es descrita de esta forma por Seco de Lucena "Esta plaza fue el centro vital de la Granada musulmana.En sus inmediaciones se hallaba la Alcaicería y los más importantes zocos de la medina.Entre la Gran Mezquita y la mahdara antes citada, poco más o menos donde está la puerta que ahora da acceso a la Capilla Real, se abría la sinuosa calle de Sawtar que siguiendo dirección N, conducía al darb Abi-l- Asi o adarve urbano curioso de Abu-l- Asi, barrio aristocrático aislado de los vecinos"[2].

En el barrio del Mawror en lo mas elevado del barrio había otra mahdara o escuela,una fuente que abastecía de agua a los vecinos y un horno[3]. Por tanto cerca de Torres Bermejas se describe "Un establo con una camara enzima, linde del escuela morisca e de casa del Alcaide de Guedix.Vendiolo el Pequeñí"[4] .

Cerca de la mezquita que luego se dedicó a la advocación de San Miguel y que se conoció como San Miguel Bajo, existió otra escuela primaria y un baño.La renta de un horno situado detras de una tienda pertenecía a los habices,a la renta de la hagüela y a otras instituciones de época musulmana,se nos dice que " Un horno a las espaldas de la dicha tienda,es de ciertos habizes,tiene en el Haguela un pesante e medio cada luna,e de lo que más rendiere el quarto el algibe, e lo restante se reparte: la mitad para San Miguel e la otra mitad para una escuela, que biene a la dicha Iglesia de sant miguel, segund por lo que está arrendado, setecientos e cinquenta maravedís"[5]. La escuela por tanto estaba en ocasiones financiada por los bienes que producía el horno.Así tenemos que muchas de estas escuelas se pagaban y

---

[1] *Ibidem*,pág.29,nota 1.

[2] L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí..*,Ob.cit.,pág.67.

[3] *Ibidem*,pág.88.

[4] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas...*,Ob.cit.,pág.138.

[5] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*,Ob.cit.,pág.151.

financiaban con el dinero de las rentas de tiendas, hornos, aljibes, tierras, árboles,etc., o bien de limosnas de los creyentes que en ocasiones eran donaciones a perpetuidad, lo que nos indica la preocupación social por la enseñanza entre los musulmanes granadinos.

En la colación de San Nicolás, enfrente de la mezquita denominada Masda ibn Da mun, se describe otra escuela primaria o mahdara cuyas dimensiones eran de 7'5x3 varas[1] ,ocupaba una superficie aproximada de 15'67 metros cuadrados.Cerca de ella había un horno.La descripción del inmueble nos permite ver la importancia que tenía esta:

"Visitose Una Cámara que en Tienpo de moros solía ser escuela de Vezar leer a moros, lindava con cassa de Juan audelhac y de la otra parte con un establo del dicho Juan bue año,Correro, tenía dicha Cámara a Zenso Juan / Abenozarre por 300 maravedís al año perpetuamente,y también entrava en dicho prezio la Rávita de Mazi Abendamón que estava enfrente de esta Cámara que la tenía a censo el dicho Abenozarre tío de Junco, estava zerrada dicha cámara; midiose por defuera y tubo de largo la entrada dos varas y media y de ancho tres varas , la Cámara tubo de largo siete varas y media por que estava sobre un establo del dicho Juan Buenaño, y de ancho tubo tres varas"[2]

En San Juan de los Reyes o Masyid al-Taibin (mezquita de los Conversos) que era el centro del famoso barrio de Ajsaris existieron varias mezquitas, baños, hornos, el Maristan u hospital y otros edificios. Muy cerca del actual templo nos encontramos la existencia en época musulmana de otra mahdara o escuela situada en una pequeña placeta que da vista a la fachada principal del templo de San Juan de los Reyes[3]. Por allí pasaba la acequia de Ajsaris o saqiyat Ajsaris que surtía de agua al barrio y continuaba hacia otras partes de la ciudad.Entre los testimonios de los habices se nos describe el inmueble que había servido de escuela en

[1] La vara equivale a 0'836 mts.Cf.L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí.*,Ob.cit.

[2] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Casas,mezquitas y tiendas.*.,Ob.cit.,pág.103.

[3] L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí.*,Ob.cit.,pág.130

tiempos de los musulmanes:

"Visitose un alhorí, que solía ser escuela de bezar Mochachos, y lo incorporó en las Cassas de su morada Doña Ysabel, muger de Don Andrés el Baztí, frente de la puerta principal de San Juan de los Reyes, de cuia Iglesia lo tenía a Censo por 118 maravedís al año perpetuamente= dize al margen con letra antigua= Tiénela Doña Ana Bastia, hixa de esta Doña Ysabel, paga quatro Reales y un quartillo"[1].

Gima o Sami al- Burriyani estuvo cerca de San Bartolomé,lindando con el barrio de Saria y el primitivo recinto del Albaicín[2].

La mezquita del Albaicín luego consagrada iglesia por Cisneros en 1499 y dedicada como parroquia del Salvador en 1501 tenía una plazoleta a su lado de la que se desconoce el nombre aunque la citan Gomez Moreno y Seco de Lucena[3], y más tarde denominada por los cristianos placeta o plaza del Salvador. Enfrente de la mezquita se instaló en época musulmana otra escuela primaria o mahdara y una alhondiga. En la relación de bienes habices nos encontramos una casa y tienda con un almacén junto a la tienda "linde del escuela" y de la tienda de San Salvador[4], además otra tienda también era lindera con este pequeño colegio.

En el pequeño barrio de al-Aywaz (la pareja) o de Rabadalgeos donde hoy está la ermita de San Miguel, sobre la rawda, aunque no sabemos el nombre exacto de esta mezquita o rábita,se conoce la existencia de otra escuela o mahdara y una

---

[1] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Casas,mezquitas y tiendas..*, Ob.cit.,pág.59.

[2] Cf. SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí..*,MARTINEZ PEREZ,"Las mezquitas de Granada..".

[3] M.GOMEZ MORENO:"Granada en el siglo XIII",*Cuadernos de La Alhambra*,2(1966).L.SECO DE LUCENA:*La Granada nazarí..*,pág.146.

[4] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*, Ob.cit.,pág.164.

alhondiga,separadas por una atarbea[1]. Por tanto el inmueble destinado a la enseñanza es descrito de la siguiente manera "Una tarabea en Rabadalhageos,linde el escuela e el alhondiga; está vacía: suele rentar setecientos e veinte maravedís cada año"[2].

La aljama de Majadalfezi o Majadat al-Fasi (el Vado del Feci o el de Fez) posiblemente asiento de la primera iglesia de San Justo y Pastor que estuvo adosada al convento de la Encarnación,cuestión que no está muy clara para los estudiosos de los centros religiosos ya que no existen datos que indiquen esto[3]. Por el contrario bien pudo ser otra mezquita denominada Zacaia Talbazeri o Saqayat al-Bazzarin.Cerca de este centro religioso musulmán se ubicaba otra de las escuelas aunque desconocemos su emplazamiento exacto si conocemos algo de sus rentas y financiación "Una tienda alinde del algibe, que es el tercio de la dicha xima de Zacaia Talbezeri, e el otro tercio de la escuela, e el otro tercio del algibe, está arrendada en trezientos e sesenta maravedís cada año"[4] .

En San Pedro se describe otra tienda lindera de la algima y de la escuela,por tanto se localiza otra de las mahdaras dentro de Granada,con ello se enriquece el conocimiento de los centros de enseñanza en las distintas zonas y barrios granadinos.

No se les olvida a los conocedores de los bienes habices citar otra escuela en San Luis,especificando las medidas alcanzadas por este edificio destinado a la enseñanza y mas tarde fue ocupado y destinado a otros menesteres,así es descrito por los deslindadores:

"Vissitose una Rávita bajo de la Yglesia de San Luis, frente a una Calleja que solía ser escuela donde bezaban mochachos, corría por arrendamiento,

---

[1] L.SECO DE LUCENA: *La Granada nazarí..*, Ob.cit.,pág.150.

[2] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*, Ob.cit.,pág.165.

[3] Mª Teresa MARTINEZ PEREZ: "Las mezquitas de Granada..",Ob.cit.

[4] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*, Ob.cit.,pág.147.

lindaba con casa de ... y con la calle de San Luis, la qual dicha Rábita hera un alto;tubo de largo siete baras y de ancho por la parte de la puerta dos baras, y por la otra parte tres baras, y el aire de esta Rábita era suyo"[1].

OTROS CENTROS DE ENSEÑANZA.

Además de las escuelas situadas en el interior de la capital se constatan otras en la Alpujarra,Vega de Granada,Guadix,Baza y otros lugares del reino nazarí. El propio Ibn al-Jatib nos cita la existencia de una escuela alcoránica en la ciudad de Baza donde estudió Alí ben Umar ben Ibrahin ben Abdalla al-Kinani al Qiyati Abu-l-Hasan,allí aprendió el Corán y otras disciplinas trasladándose más tarde a Granada para completar sus estudios.Este afamado maestro del polígrafo granadino cuando acababa las clases daba gracias a Dios,tesoro de los tesoros del Paraíso, implorando que concediera a los hombres cultura para hacer frente a los problemas de esta vida y prepararnos para la futura[2]. Este insigne maestro había nacido en 1252 [3]. El ministro granadino tras estudiar en una escuela primaria de Loja se trasladó a Granada y aquí pasó a ser discípulo del maestro bastetano del que aprendió literatura coránica, fiqh, lengua y adab.

Conocemos la existencia de otros de estos colegios en la ciudad de Guadix, gracias a documentos castellanos de 28 de julio de 1491, tras la conquista de la ciudad,los Reyes Católicos concedieron bienes a las iglesias.Entre los inmuebles donados nos encontramos que se hace referencia a las escuelas de las parroquias de San Pedro, San Miguel y de la Iglesia Mayor o Catedral.Estos bienes fueron más tarde ratificados en 1493 y en fechas posteriores[4] .La escuela donada a la Iglesia Mayor se encontraba sobre uno de los aljibes del agua que surtía a la anterior Mezquita Mayor.Las rentas de esta escuela fueron

---

[1] *Ibidem, Casas,mezquitas y tiendas..*,Ob.cit.,pág.112.

[2] Mª Isabel CALERO SECALL:"El juez delegado..",Ob.cit.,pág.165.

[3] *Ibidem.*

[4] M.ESPINAR MORENO Y OTROS: "La Iglesia en la repoblación de Guadix(Siglo XV).Dotación de los Reyes Católicos",*Actas del I Coloquio de Historia.*Guadix,1989,pp.103-114.

repartidas la mitad para la fábrica de la Iglesia y la otra mitad para el obispo [1] .Algunas noticias apuntan a la existencia de escuelas en las tierras del Cenete[2].

En la Vega de Granada el Libro de Habices de 1547-1548 nos cita que en la alquería de Gójar había una escuela primaria o mahdara que se financiaba en parte con la renta que producía una de las hazas de los habices[3]. Otros documentos de habices nos recuerdan al respecto sobre este colegio:

"Otra media haza en compañía de otra media del escuela del dicha alcaría, en el dicho pago; linderos con una haza de Lebque e con una viña"[4] .

La alquería de Dílar tenía otra escuela en el barrio de Alfondón convertida en solar[5]. Muchos de estos inmuebles al dejar de cumplir su misión fueron aprovechados por los repobladores o por los moriscos arrendatarios de estos bienes y destinados a otros menesteres.La escuela de Dílar es descrita en el Libro de Habices de 1547-1548 de la siguiente manera:

"Un solar de capilla donde abezavan a leer mochachos en tienpo de moros, el qual se midió e tovo en largo diez e siete pies y en ancho treze pies, que

---

[1] *Ibidem.*

[2] Mª del Carmen VILLANUEVA:"Un curioso pleito de los Habices del Marquesado del Cenete",*Miscelánea de Estudios dedicados al prof.A.Marín Ocete*,Granada,1974,Tomo II,pp.1154 y ss. J.ALBARRACIN Y OTROS: *El Marquesado del Cenete.Historia,Toponimia y Onomástica según documentos árabes inéditos.*Granada,1986,2 vols. y M.GOMEZ LORENTE:"Bienes Habices del Marquesado del Cenete a principios del siglo XVI",*Actas del I Coloquio de Historia*,Guadix,1989,pp.61-68.

[3] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*,Ob.cit.y Manuel ESPINAR MORENO,"Noticias para el estudio de la alquería de Gójar.Bienes Habices",*Cuadernos de Estudios Medievales*,X-XI (Granada,1983),pp.105-148.

[4] Mª del Carmen VILLANUEVA: *Habices de las mezquitas..*,Ob.cit.,pág.279.

[5]M.ESPINAR MORENO, "Apeo y deslinde de los habices de Dílar (1547)",*M.E.A.H.*,XXIX-XXX (Granada,1980-1981),pp.135-161.

alinda con casas de Diego Monayn e el barranco y con las calles Reales"[1].

La superficie de este inmueble nos indica que podían asistir a ella un número importante de niños de aquel barrio de Dílar.

Testimonios parecidos existen en las alquerías de Albolote y de Alfacar.En la primera de ellas existe una descripción muy interesante sobre el destino de una pequeña torre convertida en carnicería que es como sigue:

"Una torrecilla ques carnicería de Albolote, que era çuma de tiempo de moros, ques de la yglesia de Albolote, questa junto al barranco del alquería e frontero del Añora del agua, tiénela a çenso Juan de Salamanca, a de mostrar título dello"[2].

La otra escuela estaba en el lugar de Alfacar,en la denominada alquería Baja, y en el momento del apeo y deslinde de los habices estaba convertida en corral de una de las casas del lugar.El testimonio de los apeadores dice lo siguiente:

"Un corralico donde enseñavan en tienpo de moros a los niños, que es de diez pies en largo e ocho en ancho, que alinda con casas del Zarbal e con casas de Fernando Nabil e con la calle,ase de dar a çenso"[3].

En la Alpujarra encontramos también noticias sobre escuelas musulmanas, así en el año 1500 los Reyes Católicos premian al alfaquí alpujarreño Hernando Abenedeuz por su conversión al cristianismo entregándole los bienes habices de una de las rábitas situadas en Laujar de Andarax[4]. El 30 de agosto

---

[1] *Ibidem.*Además Libro de Habices de 1547-1548 conservado en el Archivo de la Curia Eclesiástica de Granada,fol.12r.Estos materiales han sido transcritos y preparamos su edición.

[2] *Ibidem,*fol.120r.

[3] *Ibidem,*fol.144r.

[4] Manuel ESPINAR MORENO: "Hernando Abenedeuz.Un alfaquí alpujarreño (1500)",*Awraq,*IV (Madrid,1981),pp.185-189.

conceden aquella merced como salario y mantenimiento de este personaje "que soliades llevar por alfaquí con que podays aprender las cosas de nuestra Sancta Fee catolica e podays tener con que vos sustentar e mantener"[1] .

Entre los bienes urbanos concedidos nos aparecen un horno,casa,solar de rábita y una escuela,todo ubicado en el Zoco del Laujar de Andarax. la escuela alcanzaba unas dimensiones de 14x11 pies lo que equivale a una superficie de 11'98 metros cuadrados.La cesión de estos inmuebles nos recuerda como entre las funciones de los alfaquíes estaba la de enseñar a los niños pequeños, cuidar los edificios y procurar que los pequeños conocieran al menos unas nociones elementales.El documento se conserva en el Libro de Habices de 1530 y nos dice que en esta escuela era donde se enseñaba a los habitantes de aquel lugar "do enseñaban a leher los mochachos en tienpo de moros"[2].

[1] *Ibidem*, pág.189.

[2] *Ibidem.*

UNA VERSIÓN ALJAMIADA SOBRE JOB

Por
MARÍA JOSÉ HERMOSILLA

Presento la transcripción de la versión aljamiada de *Corán* 38, 41-44, según el ms. 47 J (1), cuyo comentario constituye un breve relato sobre el bíblico Job (2).

Esta versión aljamiada es la traducción literal de su original árabe, que he identificado (3). Se trata del *Mutjaṣar* de Ibn Abī Zamanīn al-Ilbīrī (m. 399/1009) (4) sobre el *Tafsīr* de Yaḥyà b. Salām al-Baṣrī (m. 200/815) (5), uno de los primeros comentarios coránicos (6), conservado y utilizado por los moriscos, a juzgar por los manus-

(1) Ocupa los folios 10a, línea 2 y 11b hasta la línea 8. Cf. J. RIBERA y M. ASÍN, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta* (Madrid, 1912), p. 177; M.ª JOSÉ HERMOSILLA, «*Corán* 102, según el ms. 47 J», *Anuario de Filología,* 11-12 (1985-1986), pp. 36-43; «Otra versión aljamiada de *Corán* 90 (Ms. 47 J)», *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez en su LXX aniversario* (Granada, 1987), I, pp. 19-27; A. VESPERTINO, «Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos», *Estudios Románicos,* 5 (1987-88-89); *Homenaje al profesor Luis Rubio,* II, p. 1.428 y nota 92.

(2) Cf. *Corán* 6,84 y 21,83-84. Para Job en el Islam cf. «Ayyūb» en *EI²,* I, p. 819 (A. JEFFERY); D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophétes* (Paris, 1933), pp. 69-72; CONCEPCIÓN CASTILLO, «Job en la leyenda musulmana. Estudio comparado», *La Ciudad de Dios,* CXCV, I (1982), pp. 115-130. Un bello relato aljamiado sobre Job ha sido publicado por A. VESPERTINO en *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos* (Madrid, 1983), pp. 272-299.

(3) La identificación ha sido posible a partir de la Tesis Doctoral de TERESA LOSADA, *Estudios sobre Coranes aljamiados* (Barcelona, 1975), que edita las 6 primeras azoras en versión aljamiada del *Mujtaṣar,* según el ms. 51 J y que he podido consultar por deferencia de la autora. J. VERNET ha subrayado la importancia del *Tafsīr* de Yaḥyà b. Salām, cf. «Le *Tafsīr* au service de la polémique antimsulmane», *Studia Islamica* XXXII (1970), pp. 305-309; «Apostillas a las traducciones moriscas de El Corán», *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno* (Roma, 1984), pp. 843-846.

(4) Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Zamanīn al-Murrī al-Ilbīrī, cf. F. SEZGIN, *Geschichte der arabischen Schriftums (=GAS)* (Leiden, 1964 y ss.), I, p. 46.

(5) Cf. SEZGIN, *GAS,* I, p. 39.

(6) Cf. SEZGIN, *GAS,* I, p. 323; LOSADA, *Estudios...,* pp. 22-23; VERNET, «Apostillas...», p. 843.

critos aljamiados conocidos (7) y las citas del Obispo de Barcelona, Martín García (8).

El interés de nuestro texto radicaría, precisamente, en la antigüedad de su original árabe, que pone de relieve una vez más el conservadurismo de la literatura religiosa aljamiado-morisca (9).

Sigo, aunque con variantes, el sistema de transcripción de la profesora María José Fernández en su Tesis Doctoral, *Libro de los Castigos (Ms. aljamiado n.º 8 de la Biblioteca de la Junta)* (Oviedo, 1987), pp. 5-8, que tengo en fotocopia por amable deferencia de la autora. En cuanto a las vocales anaptíticas y consonantes epentéticas, he tenido en cuenta el criterio de María Jesús Viguera en «Un cuaderno aljamiado de deudas. Medinaceli, siglo XVI (Ms. Junta n.º XXXVII-8)», *Homenaje a D. José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado* (Zaragoza, 1977), pp. 229-244.

[10a] 38,41: *«Y lee sobr'ellos el fecho de nuestro siervo Ayūb cuando rogó a su Señor i dixo: "Ya me a tentado el ṣaytān con trebacho y al-ʿaḏab".*

Dīxo al-Ḥasan (10) que Iblīs dīxo: "¡Ya Señor!, ea si ay en tus siervos un siervo que, si me das a mí poder sobr'él, se defienda de mí". Dīxo: "Sí, mi siervo Ayūb". I diole Allah poder sobr'él, que hiziese en él todo lo que pudiese en hazerlo errar. I prençipió de benir a él con muchas tentaçiones i engaños y él lo veía con su vista i no pudo ser poderoso en él en ninguna cosa. Pues cuando se defendió d'él dīxo el *aššayṭān:* "¡Ya Señor!, él se a defendido de mí, pues dame poder sobre sus algos. I prençipió a destruir sus algos, uno depués del otro y atomóse a venir a él y él lo veía por sus ochos". I dízele: "¡Yā Ayūb!, ya es destruido tu algo d'esta i d'esta manera". I dize Ayūb: "Las loores son ada Allah por ello. Señor Allah, tú me lo diste, tú lo as tomado de mí, i, si hazes fincar mi persona, darte e las loores sobre tu *albalā*"". I hizo aquello hata que fue destruido todo su algo. I dīxo Iblīs: "¡Ya Señor!, Ayūb no se acura de su algo, pues dame poder sobre su cuerpo" [10b]. I diole poder sobre su cuerpo Allah y estuvo siete años i meses hata que se caían de su cuerpo los gusanos que se lo comían.

Dīxo al-Ḥasan (11): "Llegóme que los gusanos se caían de su cuerpo i los volvía a su lugar y dezía: Comed de lo que os a dado *arrizqi* Allah". Dīxo al-Ḥasan: "I ruegó a Su Señor i dixo: ¡Ya Señor!, *ame tentado el* aššayṭān *con trebacho y* al-

(7) El citado ms. 51 y el 52 J que parece otra copia de lo mismo. LOSADA identificó pasajes del *Mujtaṣar* en el ms. 18 J, publicado por J. VERNET y C. LÓPEZ LILLO, «Un manuscrito morisco del Corán», BRABLB, XXXV (1973-1974), pp. 185-255, en *Estudios...*, pp. 73-75. Cf. también MARÍA JOSÉ HERMOSILLA en los artículos citados.

(8) Cf. J. RIBERA, *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del Maestro Inquisidor Don Martín García* (Barcelona, 1967), pp. 15, 16, 41.

(9) Cf. J. VERNET, «Traducciones moriscas de "El Corán"», *Der Orient in der Forschung. Festchrift für Otto Spies* (Wiesbaden, 1967), pp. 686-705; «La exégesis musulmana tradicional en los coranes aljamiados», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Oviedo, 1972* (Madrid, 1978), pp. 123-145; A. VESPERTINO, «Literatura aljamiada, literatura islámica», *Littérature et double culture/Literatura y doble cultura.* Actas Noesis (Teruel, 1990), pp. 133 y ss.

(10) Se refiere a Abū Saʿīd al-Ḥasan al-Baṣrī b. al-Yasār (m. 110/728), teólogo y tradicionista. Cf. SEZGIN, *GAS,* I, p. 591.

(11) *Sic* en el ms. 47 J, pero los mss. árabes del *Mujtaṣar,* n.º 34 de la Biblioteca de al-Qarawiyyīn de Fez y n.º 820 Add 19490 del British Museum, pág. 295 y fol. 174b, respectivamente, escriben «YaPhyà».

ʿadab''. Quiere dezir: en su cuerpo. Y en otra *aleá* dize: *''Ame tentado el mal i tú eres el más piadoso de los piadosos''* (12).

Dīxo: ''Y reveló Allah a él: 42-*Fiere* (en la tierra) *con tus piedes* (que) *aqueste es bañadero fresco i bebrache*''.

I firió con sus piedes una ferida i él no se podía levantar i beos con una fuente i bañóse en ella i quitóle Allah la presente de su enfermedad. Depués anduvo sobre sus piedes cuarenta cobdos. Depués fuele dīcho a él: ''[Fiere] (13) con tus piedes otra vegada''. I firió con ellos otra herida en la tierra i beos con una fuente i bebió d'ella i quitóle Allah a él la intrínseca de su enfermedad. Y volvióle Allah a él su mujer i su compaña i sus hichos i sus algos de vacas i ganados i animales i todo [11a] lo que se le abía destruido ello mesmo. Depués hízole fincar Allah en ella hata que dio a él de su casta conforme a ello. I es su dīcho de Allah: 43-*''I dimos a él su compaña i semejantes que ellos con ellos con piadad nuestra i por exenplo a los del buen juisyo''.*

I fueron que murieron en fueras de la muerte aquella que les abía de venir en sus plazos i los revivcó Allah i cunplióles sus plazos: 44-*''I toma en tu mano una manada* (de juncos) *i fiere con ella i no quebrantes tu juramento''.*

Dīxo al-Ḥasan que la mujer de Ayūb era que quería obedeser al *aššayṭān* en partida de los fechos i clamaba ad Ayūb en que lo obedeçiese i juró por Allah que, si Allah lo sanaba, que le daría çien açotes. I no puso en voluntad Ayūb con qué se les daría los açotes. Y estaba en aquella reprobación hata que le dio liçençia Allah en la rogaría i cunplió a él la graçia i vino a él la bendición de Allah y el gualardón i vino a él la revelación de parte de Allah. Y era su mujer *muslima* i hízole buena compañía ad Ayūb y era que abía a ella [11b] en poder de Allah buena grada. I reveló Allah a él que tomase en su mano una manada de chuncos i que la firiese con ellos una ferida i hizo Ayūb aquello.

Dīxo Muḥammad (14) que fue recontado que la mujer de Ayūb dīxo a él: ''Si te açercases al *aššayṭān* con degollar una *anaga* o alguna cosa, sanarías de tu enfermedad''. I dīxo Ayūb: ''No lo haré, ni aún un puñado de tierra''. I por aquello churó en que la açotaría, si Allah lo sanaba.

Nos lo hallamos çufriente i buen siervo i él fue obidiente».

• • • • •

Glosario de voces árabes en el texto aljamiado

Al-ʿaḏāb = ár. /al-ʿadāb/ : «castigo, pena, tormento».
Albalā = ár. /al-balā'/ : «pesar, prueba».
Alea = ár. /al-āya/ : «aleya, versículo».
Anaqa = ár. /al-ʿanaq/ : «cabrita».

(12) *Corán* 21,83.
(13) Falta en 47 J.
(14) Se trata de Ibn Abī Zamanīn, cf. LOSADA, *Estudios...*, p. 114.

Arrizqi = ár. /al-rizq/ : «subsistencia».
Aššayṭān = ár. /al-šayṭān/ : «el demonio, Satán».
Muslima = är. /muslima/ : «musulmana».
Šayṭān = *aššayṭān.*

L'ALCANÍCIA DE BENIFALLET

Per
VENTURA CASTELLVELL

L'aparició de l'article sobre els topònims derivats de «kanîsa», escrit per Míkel de Epalza a la «Miscel.lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey» (1), m'ha impulsat a escriure aquestes notes sobre l'Alcanícia, antic nom d'una partida del terme de Benifallet (Baix Ebre).

El topònim Alcanícia, derivat del mot àrab «kanîsa» (2), apareix documentat a Benifallet en diverses ocasions entre l'any 1200 i el 1487. La referència más antiga correspon a l'any 1200 i la trobem entre la documentació de la Comanda del Temple de Tortosa que hi ha a l'Arxiu de la Corona d'Aragó. Es tracta d'una permuta de terres entre Elisenda i el seu marit Berenguer Gula, per una banda, i els frares del Temple per l'altra, i diu així:

> «... in termino de Benhaleto in valle de Alchanitia, qui vocatur ortus de Alochaiba...» (3).

En el capbreu de Benifallet de l'any 1373 torna a aparèixer aquest topònim (4). En aquesta ocasió se'l cita en vuit ocasions. Entre els declarants n'hi ha sis de sarraïns i dos de cristians:

---

(1) MÍKEL DE EPALZA: *Els mossàrabs valencians i els topònims derivats de »kanîsa» àrab,* dins de la *Miscel.lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey,* volum II, pp. 149-153. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1988.

(2) Sobre el seu significat, l'article citat anteriorment ens informe que és més ampli que el de simple «església cristiana» (pàgina 150). També hi podem trobar informació bibliogràfica sobre «kanîsa» i els seus derivats.

(3) Arxiu de la Corona d'Aragó, secció 5, armari IV, volum III, doc. 234, fol. 72, del 13 de febrer de 1200. La cita està treta del llibre de L. PAGAROLES: *La Comanda del Temple de Tortosa: primer període (1148-1231),* de la Col.lecció Dertosa, n.º 16, pàgina 305, Tortosa, 1984.

(4) Arxiu de la Corona d'Aragó, Batllia General, classe 2.ª, Bi 1. Es tracta d'un capbreu de terres, feus i regalies de Tortosa de l'any 1373, dedicat majoritàriament a Benifallet. A partir d'ara indicaré «Capbreu 1373».

«... una sort de terra campa la qual es en la partida dalcanicia...» (5).

«... una sort de terra campa ab oliveres en la partida appellada Alcanicia...» (6).

«... en la partida de Alcaniçia que es damunt la Vila una sort de terra campa ab oliveres et carrovers... affronta duna part ab la heretat dena Castelleta...» (7).

«... manifesta que ha en la partida dalcanicia una sort de terra campa... affronta a una sort den salvador dela altra ab terra campa den xico dela altra ab terra campa den Cotenti...» (8).

«... hun troç de terra campa que ha alcaniçia...» (9).

«... una sort de olivar que ha en la partida dalcanicia...» (10).

«... una sort de terra campa que ha Alcanicia afronta ab la heretat den castellet...» (11).

«... un troç de terra campa ab oliveres e carrovers e malgraners que ha en Alcanicia...» (12).

En el capbreu de Benifallet de l'any 1487 apareix citada només en una ocasió, referint-se a una petita propietat:

«... set oliveres en la partida dalcanysia...» (13).

Aquí s'acaba la informació documental d'aquesta Alcanícia de Benifallet. Cal observar que les referències han anat minvat clarament d'un capbreu a l'altre: de vuit citacions en el de 1373 a una en el de 1487. En els posteriors capbreus dels segles XVI i XVII ja no surt (14). Es per això que podem donar per perdut aquest topònim en el segle XVI.

Per conèixer la situació geogràfica d'aquesta partida caldrà que repasem la informació que posseïm. Es tracta d'una vall, —«in valle de Alchanitia»—, que es regava, —«qui vocatur ortus de Alochaiba»—, i que estava situada riu amunt, —«que es damunt la vila»—. El poble de Benifallet està a la riba esquerra del riu Ebre, per tant la partida d'Alcanícia es trobava en aquest mateix cantó. En cas contrari s'indicaria amb un «dellà l'aigua» o similar. Aquestes dades no ens concreten el lloc, però redueixen les possibilitats dintre de l'extens terme de Benifallet. Crec, no obstant, que és suficient perquè ens fixem en un indret precís, conegut actualment amb el nom de l'Areneta, a mig quilòmetre del poble, riu amunt, on es troben restes d'antigues

(5) Capbreu 1373, fol. 51.

(6) Capbreu 1373, fol. 65.

(7) Capbreu 1373, fol. 68.

(8) Capbreu 1373, fol. 79.

(9) Capbreu 1373, fol. 93.

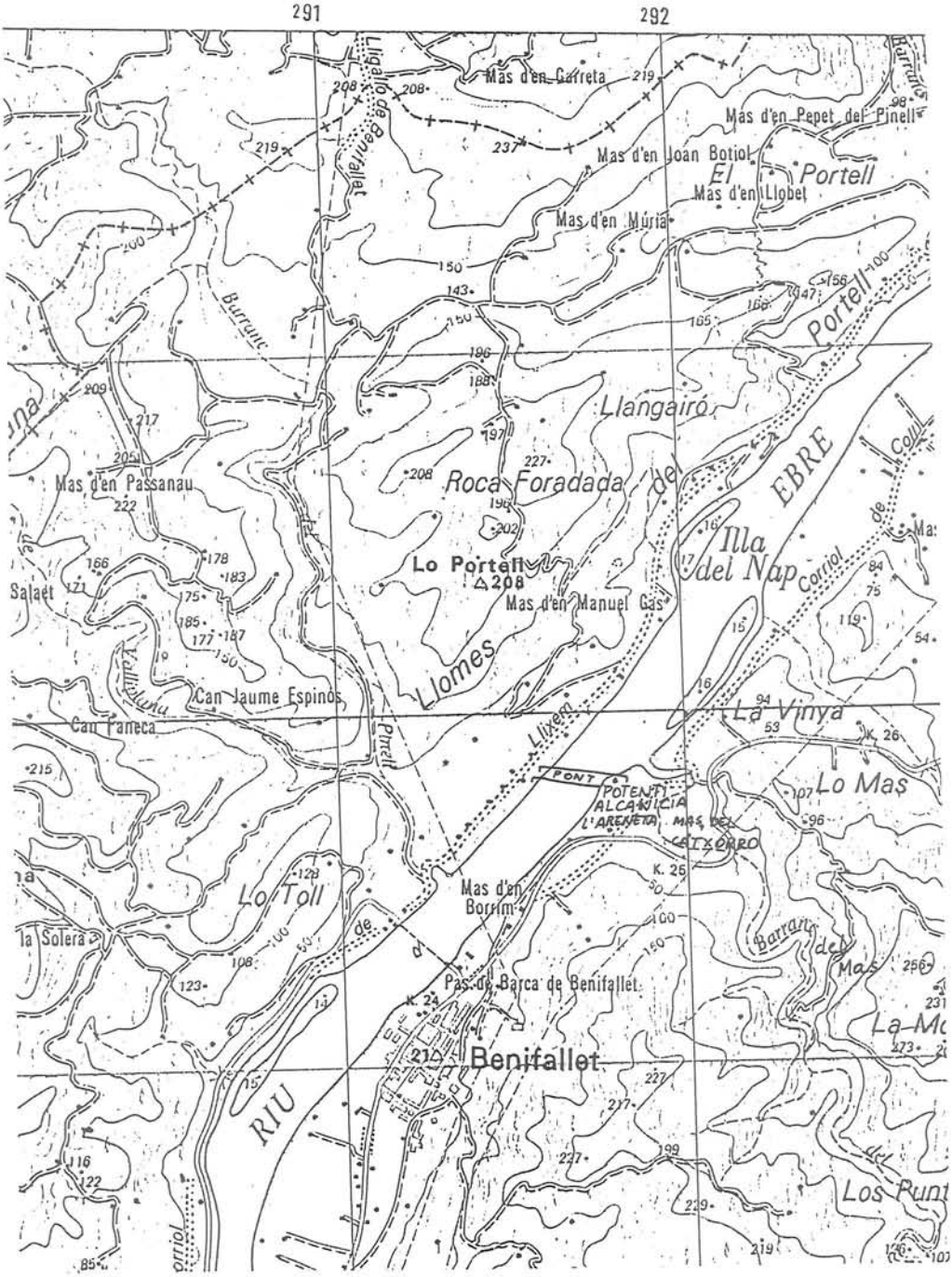
(10) Capbreu 1373, fol. 94.

(11) Capbreu 1373, fol. 114.

(12) Capbreu 1373, fol. 115.

(13) Arxiu de la Corona d'Aragó, Batllia General, classe 2.ª, Bi 1. «Capbreu de censos i altres drets que reberen en lo territori de Tortosa», dels anys 1487 i 1488, fol. 56. Més de la meitat d'aquest capbreu està dedicat a Benifallet; la resta es reparteix entre Aldover, Amposta, Tortosa, Xerta, Ulldecona, Godall, Tivenys i Santa Maria de Benifassà.

(14) He consultat els següents capbreus dels segles XVI i XVII relacionats amb Benifallet, tots ells de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, Batllia General, classe 2.ª: Bi 3: «Capbreu del territori de Tortosa», anys 1589-1596; Bi 4: «Capbreu del territori de Tortosa», anys 1601-1640; Bi 7: «Capbreu de Tortosa i el seu territori», any 1699.


291
292
Mas d'en Garreta
Mas d'en Pepet del Pinell
Mas d'en Joan Botiol
El Portell
Mas d'en Llobet
Mas d'en Múria
Llangairó
Roca Foradada
Lo Portell
Mas d'en Manuel Gas
Llomes
Mas d'en Passanau
Salaet
Can Jaume Espinós
Can Faneca
Llixem
EBRE
Illa del Nap
Corriol de Coll
La Vinya
Lo Mas
PONT
POTENTI ALCANÍCIA L'ARENETA
MAS DEL CATXORRO
Lo Toll
Mas d'en Borrim
la Solera
Pas de Barca de Benifallet
Benifallet
RIU
Barranc del Mas
Los Punt

construccions conegudes de sempre per la gent d'aquestes terres. Un article a «La Veu de Tortosa» l'any 1902, va donar a conèixer aquest lloc més enllà del terme. L'escrit esmenta uns «paredons» que «ocupen una extensió bastant regular de terreno, dificil de senyalar, ja que está tot rublert y plantat, pero en totes direccions apareixen fragments de construccions romanes, tals com parets, paviments de formigó, trossos de teules, anfores, ampolles y alguns fragments de pedra molt parescuda á la toba d'Olot...». Més endavant segueixen aquestes ratlles: «La presencia de tals ruines y fragments de objectes d'época romana senyalen que'l nom de Benifallet podrá ser d'origen árabe, pero no axís s'antiga fundació, puig que abans que'ls árabes lo poblessin, los romans ja l'havien habitat, ...» (15).

Aquest és el probable lloc de l'Alcanícia. Ultimament, en aquest punt, s'han fet les obres necessàries per a bastir un pont que comuniqui les dues ribes del riu. Tot plegat acompanyat d'un gran moviment de terres. Precisament per aquí ha de passar l'anomenat «Eix de l'Ebre», important via de comunicació que ha d'unir la costa amb l'interior. Abans d'iniciar aquestes obres, es va fer una excavació d'urgència a la part més afectada. De moment no s'ha publicat cap informe sobre el resultat d'aquestes excavacions.

L'Areneta i les veïnes terres del Mas del Catxorro es troben prop del riu, al final del barranc del Mas i en un terreny lleugerament enclotat, formant una petita vall. L'indret no sempre he rebut els mateixos noms. A part del d'Alcanícia, la documentació n'indica uns quants que giren al voltant de «Castellet» (16) i «Morella» o «Morelleta». També el de «Potenti», nom encara viu. «Castellet» potser va néixer com a indicador de ruïnes, i «Morella» i «Morelleta» amb una clara referència a un possible origen moro:

> «... Passador del Mas del Castellet...», de l'any 1618 (17).
>
> «Lo Mas dicho lo Castellet al Bajador de la Morella». Any 1715 (18).
>
> «Heredad de la Morelleta o Castellet llamado lo Mas». Any 1726 (19).

Enric Bayerri, a la seva monumental història de Tortosa i de la seva comarca, escriu: «En Benifallet priva la tradición de que la población primitiva estaba edificaba en el que se llama Collet de la Morelleta», nom que interpreten com a «moreria» (20). I encara més, en una enquesta toponímica realitzada fa uns tres anys per encàrrec de l'Institut Cartògràfic de Catalunya (21), s'indica que «la Muralleta» és el nom amb què coneixen a «casa el Catxorro» el lloc on estava l'antic poblat. Aquest últim exemple indica un canvi semàntic, convertint allò que semblava tenir un origen moro, en una construcció defensiva.

---

(15) *La Veu de Tortosa*, n.º 161, del 21 de desembre de 1902, pàgines 2 i 3. L'article és sobre una excursió del «Centro Excursionista» de Tortosa feta poc temps abans. Va firmat només amb la lletra A. He mantingut l'ortografia original.

(16) A les cites 7 i 11 apareixen els antropònims «Castellet» i «Castelleta» afrontant amb terres de l'Alcanícia.

(17) Arxiu de la Corona d'Aragó, Batllia General, classe 2.ª, Bi 4, fol. 129. Anys 1601 a 1640.

(18) Arxiu Històric de Tortosa. Capbreu de l'any 1715.

(19) Arxiu de la Corona d'Aragó, Batllia General, classe 2.ª, JJ. 1, de l'any 1726, pàgina 219.

(20) ENRIC BAYERRI: *Historia de Tortosa y su comarca*, volum IV, pàgina 456. En total són VIII volums editats a Tortosa per Algueró i Baiges entre els anys 1933 i 1960.

(21) Enquesta realitzada per un grup de joves de Benifallet i coordinada per JOAN SALVADOR VENTURA.

A l'Areneta, a la part no afectada per les obres del pont, encara es pot veure el que resta d'aquest antic poblament. Hi destaca una enorme roca treballada, fixada a terra i que mai s'ha pogut moure. Alguns creuen que és un contrapès d'algun antiquíssim molí. Al seu costat hi ha una necròpolis. Tant la roca com la necròpolis tenen, per als habitants de Benifallet, un origen àrab (22).

La presència d'aquest cementiri ens fa tornar de nou al capbreu de l'any 1373, que tan sovint ens cita el topònim Alcanícia. En un dels casos —cita 8—, llegim: «la partida dalcanicia» afronta, entre altres heretats, «ab terra campa den Cotenti». Es a partir de l'antropònim Cotenti que miramen de relacionar les actuals restes de la necròpolis amb l'Alcanícia.

L'antic Cotenti apareix en el capbreu de 1373 diverses vegades com a nom d'una família musulmana que posseïa terres en el lloc de l'actual Potenti, nom amb el que també s'ha conegut l'antic poblament de l'Areneta i el seu entorn:

> «Mofferrig alquotendi sarrahi manifesta una olivera la qual es al fossar dels moros...» (23).
>
> «Juceff alqutenti... manifesta que ha una olivera al fossar del sarrahins...» (24).
>
> «Item manifesta que te per en Castellet al fossar dels sarrahins...» (25).
>
> «Mofferrig benali beneffacen... manifesta que ha al fossar una sort... affronta ab una sort den Abraffim alcotendi...» (26).
>
> «Abraffim benmoferrig alcutendi manifesta... un troç de terra campa que ha alcaniçia...» (27).

Les quatre primeres declaracions confirmen l'estreta relació de propietat que hi ha entre les terres de la família dels Cotenti i el fossar dels moros. La cinquena relació, juntament amb la citada anteriorment (28), ens relaciona propietats de la família Cotenti amb l'Alcanícia.

Cotenti es pot relacionar fácilment amb el topònim Potenti. En el «Diccionario Geográfico de España» de 1957 trobem aquesta referència: «En el lugar denominado Potenti hay ruinas de una población romana» (29). Entre els actuals habitants de Benifallet encara és ben viu aquest topònim, i es poden sentir expressions com: «Lo poble que es diu lo Potenti és del temps dels moros». Es una creença generalitzada que a Potenti, antigament, hi vivien els moros, aspecte que està en contradició amb les fons escrites, que diuen que era de l'època romana (30). Però és precisament aquesta creença el que confirma la tesi de l'article del Dr. Míkel de Epalza citat al principi d'aquestes ratlles. Encara, però, un últim exemple de la vitalitat del topònim

(22) No en tinc cap més referència, per tant, no puc certificar si és o no és àrab.

(23) Capbreu 1373, fol. 51.

(24) Capbreu 1373, fol. 68.

(25) Capbreu 1373, fol. 69. Es el mateix declarant que el de la cita anterior. De nou observem la presència del nom Castellet en aquest indret.

(26) Capbreu 1373, fol. 80.

(27) Capbreu 1373, fol. 93. Es el mateix declarant que el de la nota 9.

(28) Vegeu de nou la cita n.° 8.

(29) *Diccionario Geográfico de España,* volum 4, pàgina 436 (1957).

(30) Vegeu les citacions 15 i 29.

Potenti; es tracta de la Roca Potenti, situada en el riu, ben a prop de la riba i de l'Areneta, i que les actuals obres del pont han colgat.

Així doncs, sembla bastant clar que l'antiga Alcanícia és l'actual lloc anomenat Potenti o també l'Areneta. La tradició ha mostrat les restes del poblat com les d'un antic lloc de moros, volent indicar que, quan els musulmans vivien en aquestes terres, no residien a l'actual nucli de Benifallet, sinó a Potenti. Amb l'actual expressió, «allà hi vivien els moros», referint-se a une ruïnes que ja existien quan es van colonitzar aquestes terres pels àrabs, els habitants de Benifallet han pretès desvincular-se d'aquell indret. Creuen que si no és lloc cristià, ha de ser moro, ja que el seu passat cultural més immediat, i també el que més ha perdurat en la memòria dels habitants d'aquestes terres, és el dels àrabs. Per tant, no ens ha d'estranyar que a ells atribueixin aquestes ruïnes.

Aquest punt de vista coincideix amb el de M. de Epalza quan diu: «Creemos que los ejemplos de este topònimo —es refereix als derivats de "kanîsa"— coinciden muchas veces con ruinas preislámicas y que los indígenas, ya islamizados, les llamaron iglesias cristianas por ignorar que clase de monumento eran y encontrar que este epíteto era el mas honorable para los edificios de sus antepasados, y posiblemente el menos comprometido para sus descendientes musulmanes» (31). Es a dir, la tradició cultural musulmana de Benifallet, va fer amb el seu passat històric el mateix que posteriorment farien els cristians amb el seu: negar-lo, considerat poc digne, per reafirmar-se en la nova cultura dominant.

A més, cal recordar que a Potenti també hi ha, al costat de les restes del poblat, la necròpolis, i que M. de Epalza es refereix a les partides anomenades Alcanícia, Alcaníssia, Canassia, Canissis,... com a llocs «de ruïnes identificades amb enterraments o amb llocs de culte pre-islàmics pels àraboparlants musulmans» (32). S'ignora si el fossar dels moros citat anteriorment i les restes de la necròpolis de Potenti es refereixen al mateix lloc. En el cas de no coincidir, no poden estar gaire apartats un de l'altre. Tampoc no es coneix l'extensió ni els límits de l'antiga Alcanícia. Però cap d'aquestes imprecisions no alteren la finalitat d'aquest escrit: situar l'Alcanícia de Benifallet i relacionar-la amb altres derivats de «kanîsa» a partir de l'article del Dr. M. de Epalza.

---

(31) MÍKEL DE EPALZA: *Els mossàrabs valencians i els topònims derivats de «kanîsa» àrab,* dins de la *Miscel.lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey,* vol. II, pàgina 151, Barcelona, 1988. Cita extreta de M. DE EPALZA; E. LLOBREGAT: *¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de Islamización del Levante de la Península (Sharq Al-Andalus),* «Revista del Instituto de Estudios Alicantinos», XXXVI (1982), pàgina 26.

(32) M. DE EPALZA: *Els mossàrabs...,* pàgina 152.

EL CASTELL D'ALMIZRA: DE *HISN* A *CASTRUM*

Por
VICENTE SEBASTIÁN FABUEL

El presente artículo muestra los trabajos de investigación realizados en el yacimiento del *Castell d'Almizra,* a modo de estado de la cuestión, y con especial referencia a las dos últimas campañas.

Fueron, por el lado de la Corona de Aragón, el Rey Jaime I el Conquistador, y, por el castellano, el Infante Alonso, quienes en 1244 firmaron el «Tractat d'Almizra» para no hostigarse mutuamente y diseñar la frontera presente y futura entre ambos reinos; frontera que con el tiempo sufrió cambios sustantivos.

Este acuerdo, sus orígenes y consecuencias, ha sido tratado por varios autores de manera clarificadora; sin embargo hasta el presente, el castillo había sido apenas aludido. Mateo Box comenta que el alcaide del castillo era Abdallah-Marhop cuando en 1243 lo toma Nicolás Scals.

El Tratado de Almizra se impone como revisión de unas fronteras, ya rebasadas; en 1239 y 1240 ya se habían producido dos ataques aragoneses a Villena y Sax por los caballeros Ramón Folch, Arnal de Alagón y el infante Fernando de Aragón. Los castillos que jalonan esta frontera existen antes de establecida esta división de origen geográfico: para Castilla el llano y para la corona aragonesa el área montañosa. Tras la capitulación de Montesa de 1277 se abrió una profunda conquista de la zona meridional del Reino de Valencia, subsistiendo los musulmanes en alquerías subordinados a señores cristianos. En los castillos que se conservaron tras las sublevaciones musulmanas de fines del siglo XIII, se hicieron con frecuencia las reformas necesarias para sus nuevas funciones de tipo señorial. También las secuelas de la prolongada guerra castellano-aragonesa (1296-1304) originó cuantiosos daños y ruinas en la zona; se documentan quemas y talas contra las tierras del señorío de don Juan Manuel, en Villena. Restaurada la paz, Jaime II inicia la reparación y restauración de torres y castillos.

La fortificación y el hábitat medieval se vertebraría sobre la antigua Vía Augusta,

de Xátiva a Elx por el Vinalopó, siendo la base de las alquerías las «villae rusticae» tardorromanas, originándose como fortificación a finales del siglo IX.

El yacimiento

Está situado en el término municipal de Camp de Mirra, a 73 kilómetros al NO de Alicante, coordenadas 38° 40' 51'' - 2° 54' 13'' (M.M.). Sus accesos lo constituyen la carretera comarcal Villena-Alcudia en su kilómetro 51. La comarca tiene la vegetación entre carrascal y estepa. El río Vinalopó, en cuya margen derecha se halla, es de régimen irregular y sufre un gran estiaje.

Desde la prehistoria los valles fluviales funcionan como vías de comunicación e intercambio, éste serviría de nexo entre el este y sur peninsular. Este territorio se ha definido también desde antiguo como zona de frontera entre llano y montaña, costa e interior, imponiéndose una importante necesidad de fortificación, de «incastillamento», siendo su evolución de asentamientos autóctonos fortificados antes de la romanización, a retornar a su funcionalidad tras la disolución del Estado romano, pasando por las vicisitudes de las luchas intestinas islámicas y sirviendo de guardián de la frontera sudoriental de Aragón.

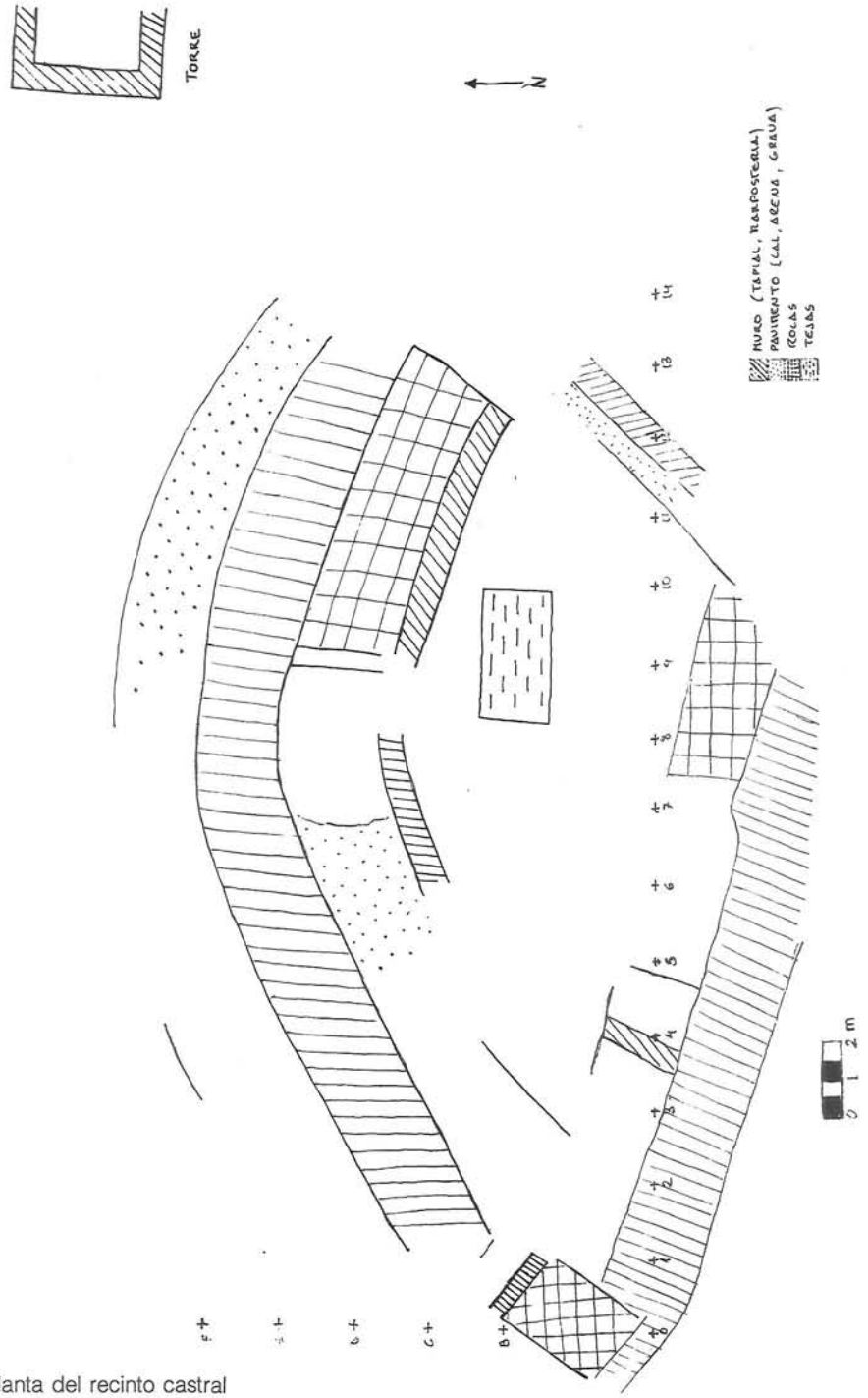
El cerro de Sant Bertomeu, o Puig d'Almizra, con sus 665 metros de altitud sobre el que se ubica la fortificación, domina todo el amplio valle sedimentario del Vinalopó entre la sierra de Beneixama y la sierra de Onil. Desde la cima se tienen a la vista el castillo de Banyeres, puerta de la Sierra Mariola que conduce a Alcoi, y el castillo de Biar, guardián a su vez de los accessos a la Foia de Castalla.

Los restos del castillo se hallan en la parte superior del cerro. De su última época queda en pie una torre, de las dos originales, que sirve en la actualidad como dependencia-anexo de la ermita. Además de este núcleo en elevación sobre el cerro, son observables algunos muros en los sucesivos aterrazamientos del cabezo. El carácter estratégico del lugar es innegable y el topónimo árabe, *Al-Misra,* lo identifica plenamente: la frontera, los límites.

El Proyecto de Investigación se inició en 1982, con la colaboración de D. José M.ª Soler, desarrollándose los trabajos en sucesivas campañas financiadas por la Diputación de Alicante, el Ayuntamiento de Camp de Mirra y la colaboración del Ayuntamiento de Valencia, dentro de sus campañas de Campos de Trabajo.

Los objetivos iniciales fueron delimitar la extensión del recinto y realizar el levantamiento planimétrico del yacimiento. El primer problema fue el que la mayor parte de las estructuras constructivas estaban cubiertas en algunos lugares por varias capas de relleno. La cantidad de éste da idea de las dimensiones del castillo original y de los materiales que participaron en su construcción, así como de que nos encontrábamos trabajando en la base misma de la fortaleza.

Desconocemos la existencia de referencias escritas anteriores a la conquista cristiana, perteneciendo la documentación existente a los siglos XIII, XIV y XV, a la que aludimos en la comunicación presentada al I.C.A.M.E. El carácter de corredor, de vía de comunicación y la riqueza del dominio natural, concibió desde antiguo una ocupación de la zona bastante importante. Una muestra de ello supone el hallazgo



Planta del recinto castral

de materiales relacionados con la agricultura y la industria correspondientes a la Edad del Bronce, así como cerámicas diseminadas por todo el recinto. De la misma época existe un yacimiento en el Cabezo de la *Creueta* en la Canyada de Biar, a dos mil metros hacia el SO del que nos ocupa.

Hacia el oriente del *Puig d'Almizra* existe otro de inferior altitud, «les Fantasmetes», en cuya ladera occidental y septentrional aparecen diseminados conjuntos alineados de piedra seca que pudieran haber correspondido a viviendas, o corrales *(¿baqar?).* Se trataría de chozas sin agrupación urbana. Tal vez el origen podría ser el de un poblado ibérico, aunque la realidad es la ausencia de cerámica superficial de la época que es lo sintomático. Estos muros, algunos de hasta dos metros de anchura, siguen las curvas de nivel, y el estar arruinados podría tambien deberse a que el barro que hiciera de nexo se haya diluido. Estas formaciones lineales también podrían haberse realizado para evitar los arrastres de tierras ejerciendo de muros de contención. Respecto a éstas hoy por hoy ni podemos precisar más por falta de prospecciones. En la cota más elevada de este cerro se halla una estructura rectangular de piedras y argamasa, base de una torre atalaya que serviría como apoyo al recinto principal, pues desde aquél la visibilidad queda parcialmente menguada. La cata realizada proporcionó fragmentos de gran vasija con aro de refuerzo y otros de decoración impresa, de cronología muy similar a los hallados en el castillo. La conservación de esta torre de guaita no habría sido posible debido a su utilidad temporal y al carácter modesto de sus materiales constructivos. La roca aflora con gran rapidez, mostrando que nos hallamos prácticamente sobre la estructura básica.

A medio camino entre un cerro y otro existe una cantera y una vaguada en dirección sur al Vinalopó, en cuyo suelo existen unas insculturas o «petroglifos» que describen cruces a la manera gótica, regueros serpentiformes, escudos barrados o cuarteados. Este lugar se denomina «les Graelletes», por la similitud a parrillas de algunas de sus formas. Existe cierto paralelismo entre algunas de las figuras y las cruces esculpidas en roca del castillo de Ademuz (Valencia).

La cronología de ocupación del lugar correspondería inicialmente a la Edad del Bronce, y la reocupación, reutilización, se produciría desde el siglo IX-X hasta el XIV. A partir de estas fechas la función militar-defensiva dejaría de tener sentido. Esto iniciaría un proceso de arruinamiento, con el consiguiente aprovechamiento de los materiales de cara a otras construcciones, como la ermita que se alza a lo largo del siglo XVI, o las casas del valle. El único vestigio constructivo que permanece, podemos decir que íntegro, ya de época cristiana, es la torre cuadrada de 475 cm. de lado y 12 metros de altura aproximadamente, a la que se adosó la ermita de San Bartolomé. Presenta sillares en las esquinas y mampuesto en los paños intermedios. En su parte inferior y hasta los dos metros la composición del muro es de sillarejo irregular. En cierto sentido podría ser considerada como casa-torre dentro de la tipología de construcción semiseñorial rural. Este edificio ha sufrido diferentes intervenciones para adaptarla como vivienda de ermitaño, que han afectado tanto a su configuración exterior como a su disposición interna.

Varias campañas de excavaciones se han realizado desde 1983, habiéndose echado en falta fuentes iconográficas relativas al castillo que dificulta su reconstrucción histórico-tipológica. El material constructivo alterna el mampuesto, a base de piedras poco o nada labradas unidas con argamasa, y el tapial. Antes de comenzados

los trabajos eran evidentes algunos muros internos y una gran brecha en el muro NE que podría corresponder a un antiguo acceso.

Diversos eran los problemas que se planteaban y que exigían respuesta arqueológica: el origen de la fortificación y dinámica del asentamiento, tipología de los elementos murarios, perímetro y matriz cultural de los mismos, funcionalidad del espacio interno...

El recinto amurallado encierra un polígono irregular de, aproximadamente, 400 metros cuadrados, que alcanza su máxima longitud en el lado oeste. Este recinto tiene tanto relleno y las hiladas superiores de los muros están tan destruidas, que las partes de la muralla que se conservan desempeñan la función de muro de contención; precisamente por ello su aparejo exterior es difícilmente observable. En algunos lugares se observa la composición del tapial, y en otros pequeñas losas situadas oblicuamente que dan un aparejo próximo al «opus spicatum». Cuando ha saltado el enlucido exterior deja ver los mechinales del encofrado. El espesor de los muros lo calculamos alrededor de los dos metros. En el muro meridional no se ha utilizado el tapial sino adobe dispuesto horizontalmente, yeso, cantos y trozos de *tegula.* Se realizó una cata en el muro norte por el interior, no hallando fragmentos cerámicos que facilitaran su fechación. La estratigrafía mostró un gran nivel de piedras caídas envueltas en argamasa; bajo éste, aparece un pavimento de grava y cal sustentado por una capa de arcilla. En el nivel inferior otro similar al primer pavimento y bajo él una capa de cenizas y tierra muy oscura. Entre ésta y la roca, un conglomerado de tierras y piedras sueltas. La profundidad máxima alcanzada fue de 2'30 metros.

La primera tarea realizada fue la cuadriculación de todo el conjunto mediante un eje de coordenadas con cuadrículas de 2 x 2, una vez elegido el punto 0 y desbrozado el recinto. Los trabajos realizados en el sector norte sacan a la luz cuatro compartimentos, cuyos muros se asientan directamente sobre la roca. Estos muros medianeros tienen 60 cms. de espesor por término medio, ya que son de desigual factura y dirección.

La estratigrafía del yacimiento presenta los siguientes niveles de diferente grosor y composición según el área excavada: tierra vegetal, capa de destrucción de los muros, capa de destrucción de la techumbre, suelo de hábitat y arcilla, y desconchados de roca estéril.

Los materiales

Si hemos tenido en cuenta la tipología de la construcción y los documentos, debemos ahora observar los materiales, sobretodo la cerámica por su carácter de indicadores de cronología.

Los primeros elementos, los más antiguos, que aparecen son pertenecientes a una cultura agrícola cerealística y encastillada como la Edad del Bronce, también se debe tener en cuenta que a lo largo de los siglos VI y VII, y posteriores, existe una decadencia cultural observable en el empobrecimiento tecnológico, en el que la cerámica facturada a mano tiene una gran importancia asemejándose a la realizada en la Edad del Bronce.

Muros norte

Aspecto de la trinchera del muro superior norte

Aspecto de pavimento y base del muro este.

Los materiales líticos hallados han sido: molinos de mano, piezas de sílex, piedra de base de pilar de madera, alisadores.

Respecto al material óseo, muy variado con predominio de las especies ovina y caprina, también de aves y roedores. Estos interesantes indicadores económicos están a falta de estudios más en profundidad. Algunos presentan signos de preparación y utilización (botones y cuentas, plaquetas y mango de cuchillo o de rueca). Son los remaches y los fragmentos de clavos lo más importante del material metálico. Respecto al bronce aparecen: pinzas y unas varillas sin determinar.

El vidrio ha aparecido a lo largo de todo los cortes, y siempre con fragmentos pertenecientes a pequeños recipientes (cuellos, galbos, asas).

En la cerámica y amén de las pesas de telar de barro cocido, la mayor presencia se refiere a la no decorada. Dentro de ésta suma una buena parte la realizada a mano (vasijas hemiesféricas, ovoides, de perfil aquillado). De las facturadas a tornos son muy abundantes los grandes envases, algunos con aros de refuerzo (simples o con digitaciones, ungulaciones...). Los tipos son variados: ollas, escudillas, ataifores, tinajas, tapaderas, jofainas, cántaros, lucernas, platos, fogón, trípode y cazuelas. Algunas de estas formas presentan vidriado. Las tejas aparecen en todo el recinto y con marcada abundancia, habiéndolas con ungulaciones externas.

La vajilla decorada lo es con impresiones (signos cúficos, estrellas...), de cuerda seca, esgrafiada, verde morado, pintada con líneas rojas o negras o blancas, incisa (peinada, ungulada, digitada) y reflejo dorado. El arco cronológico de las producciones cerámicas medievales recorrería desde el siglo XI al XV. Cronología que se vería reforzada por la tipología de los otros objetos hallados.

Campaña de 1986

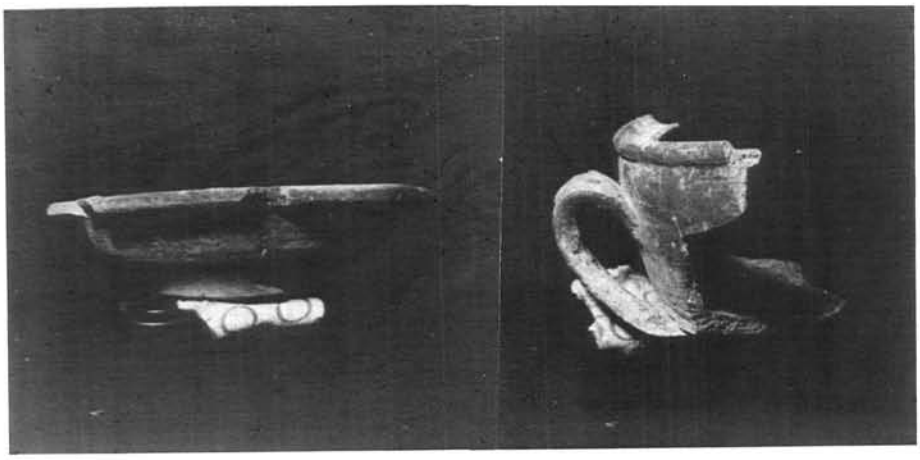
Los trabajos continuaron en la línea de buscar una clara estratigrafía, restos de estructuras que posibilitaran el mayor conocimiento de la distribución espacial interna. La intervención se desarrolló principalmente en las áreas central y meridional.

Estos trabajos aportaron pocas novedades respecto a las campañas anteriores, tanto respecto a la distribución de niveles estratigráficos como a la tipología de los hallazgos.

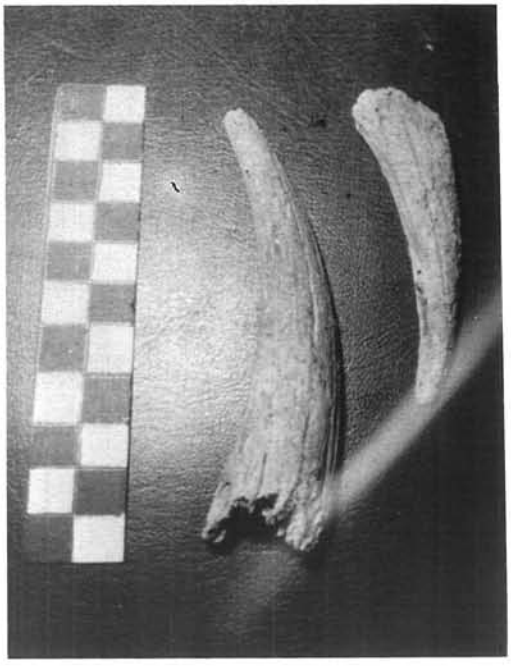
El esquema estratigráfico que se repite con ligeras variaciones en el yacimiento consiste en un nivel superficial de tierra muy suelta, con mantillo orgánico y mezcla de tejas y fragmentos cerámicos. El siguiente nivel corresponde a derrumbre: piedras sueltas, tejas y materiales revueltos, carboncillo. El tercer nivel, el de ocupación, de tierra apisonada, arcilla, cal y guijarro, unos con base de piedra y otros no. En algunos casos los niveles de ocupación se superponen. Bajo ello la roca viva.

Se han puesto al descubierto dos espacios internos: uno, el aljibe (ab8/9/10), y otro, un pequeño bastión esquinero que se elevaría sobre la estructura actual (a7).

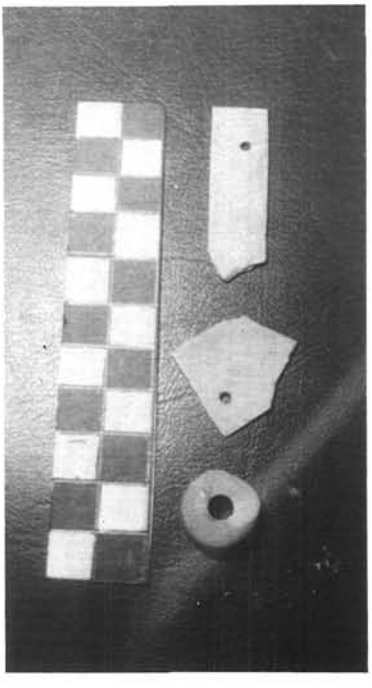
Los objetivos referidos a la delimitación y puesta al descubierto del espacio defensivo murario: se trabajó sobre los lienzos norte y sur, y en la búsqueda del acceso al núcleo castellano. El segundo objetivo no se cumplió, pero respecto al primero podemos decir que en el caso de la muralla norte se ha puesto al descubierto un

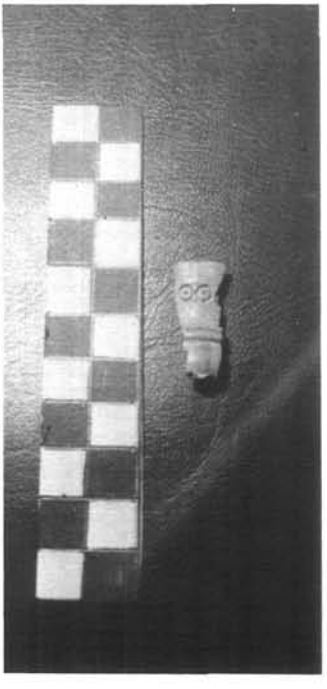


Materiales cerámicos



Materiales óseos





doble muro escalonado y un piso de argamasa a modo de ronda. En el muro sur se alcanzó la roca, con lo que el perímetro queda ya dibujado en ese área.

Respecto a los materiales hallados, éstos no difieren tipológicamente de los ya obtenidos en anteriores campañas, aunque cuantitativamente destacan los existentes a lo largo del «corredor de ronda» de las defensas norte.

Conclusiones

Es evidente que mientras el yacimiento no sea excavado en su totalidad cualquier conclusión resultaría aventurada y no pertinente. No obstante existen datos indicadores que no pueden ser pasados por alto.

El interés del yacimiento se fundamenta en la mutación que sufre por el cambio de condiciones políticas, sociales y económicas tras la conquista; y, anteriormente, por su papel de testigo en la reformulación territorial de este área geográfica.

La tipología y factura original de las obras muestra la inexistencia de edificaciones susceptibles de ser utilizadas como residencia nobiliar. Esta reorganización del castillo es paralela al establecimiento de estructuras señoriales que únicamente corresponden a la organización territorial, no a la organización de la sociedad o la ocupación del suelo en época musulmana, momento en el que la comunidad rural dispone de un edificio castral y de un territorio comunal intrínsecamente ligados.

Los «husun» de la cuenca del Vinalopó se construirían principalmente a lo largo del siglo XII, en período almohade; el califa Yusuf al-Mu'min fortaleció esta zona de frontera, y se caracterizan por tener un pequeño recinto amurallado, poligonal, de elevados y gruesos muros y en el interior una torre de planta cuadrada de tapial. Con la conquista cristiana aparece la sillería en los refuerzos y la mampostería en los entrepaños. En el siglo XIV, con la pólvora, los edificios se reforzarán con chapas de piedra, zapas, aberturas.

El asentamiento, no el *fuerte,* en el cerro debió haber desaparecido a partir de finales del siglo XIII. Tenemos el testimonio arqueológico y documental de las modificaciones introducidas en la sección central, que había pasado a ser centro de poder señorial o real y que contaba con una pequeña guarnición. En el mundo medieval, marcado por una geopolítica móvil e incierta, la distancia entre dos fuertes no suele superar diez kilómetros. Estas construcciones actúan de refugios, más protegidos por una muralla que por abruptos naturales, enmarcándose su construcción dentro del proceso de encastillamiento realizado a lo largo de estos siglos.

Los investigadores han venido definiendo en los castillos valencianos unos índices de arabismo que podrían ser aplicables al nuestro: larga estructura poligonal que delimita el castillo sin aspilleras, mampuesto, tapial, cisterna. Respecto a su funcionalidad lo vemos asociado a un hábitat rural permanente, castillo-refugio, sin importantes construcciones internas, escasos vestigios en el suelo difíciles de interpretar, sobre una colina que supone una defensa natural pero que también cumple la condición de accesibilidad para la población; guardián de una zona fronteriza, de control de paso del viario del valle, y dotado de una pequeña guarnición. En el llano existiría alguna «torre de vila», similar a la de Beneixama, como en la huerta de Valencia, pequeños edificios situados en medio de las alquerías.

Siendo Biar el castillo más fuerte y meridional de esa frontera del SW, el realizar la entrevista en Almirra entre el Rey Jaime y el Infante Alfonso, introducía a éste en territrtorio aragonés. No sólo supuso el Tratado el que una guerra inminente fuera evitada, sino que también supuso el abandono definitivo de la apelación por parte de la iglesia de Toledo en lo referente a la confirmación del Obispo de Valencia, Arnau.

Es extremadamente difícil formular una definición de la última fase del desarrollo de un tipo de fortificación en un país. Si queda meridianamente claro el porqué se erigió en este lugar, cabría preguntarse ¿por qué dejó de utilizarse? El fin de un castillo es pocas veces un suceso breve y decisivo pero aún así si el castillo tiene una razón de ser será reconstruido. Los documentos cristianos nos hablan de esta etapa final: (1260) «Arnau de Montsó alcaide y arrendador de impuestos de los castillos de Biar, Almizra y Beniamar»; (1263) «Gil Sanç d'Alagó, alcaide de Bañeres y Serrella», ¿lo fue también de Almirra y Benejama?; (1356) «Testamento de Diego Descalç i Salcedo». La decadencia del «Castell de Almizrra» estaría ligada a un proceso de cambio, en lo militar y en lo sociopolítico, en este área territorial.

BIBLIOGRAFIA

AZUAR RUIZ, R. (1985): «Castillo de la Torre Grossa (Jijona)».

AZUAR RUIZ, R. (1985): «Excavaciones medievales en el Castillo de la Mola (Novelda, Alicante). I. Las cerámicas finas (siglos XII-XV)», Novelda.

BARCELÓ TORRES, C. (1982): «Toponímia aràbiga del País Valencià, Alqueríes i Castells».

BAZZANA, A. et alii (1988): «Les châteaux ruraux d'Al-Andalus».

BURNS, R.I. (1982): «El Reino de Valencia en el siglo XIII. Iglesia y Sociedad».

BURNS, R.I. (1987): «Colonialisme medieval».

BURNS, R.I. (1987): «Moros, cristians i jueus en el regne croat de València». «Crónica».

DEL ESTAL, J.M. (1982): «Conquista y anexión de las tierras de Alicante, Elche, Orihuela y Guardamar al Reino de Valencia por Jaime II de Aragón», Alicante.

EPALZA, M. de (1984): «Funciones ganaderas de los albacares en las fortalezas musulmanas», Sharq al-Andalus, 1.

GUICHARD, P. (1982): «Los castillos musulmanes del norte de la provincia de Alicante», Anales, n.º 1.

GUICHARD, P. (1984): «El problema de la existencia de estructuras de tipo feudal de la sociedad de Al-Andalus», Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo.

GUTIÉRREZ LLORET, S. (1988): «Cerámica común paleoandalusí del sur de Alicante siglos VII al X».

HUICI (1976): «Documentos de Jaime I de Aragón».

LLOBREGAT, E. (1970): «Castillos y fronteras medievales en la provincia de Alicante», Castillos de España, n.º 70.

MARTÍNEZ FERRANDO (1934): «Catálogo de la documentación relativa al Antiguo RV».

ROCA (1977): «Inmigración a la Valencia medieval», BSCC LIII.

RUBIERA, M.J. (1985): «Villena en las calzadas romana y árabe».

SEBASTIÁN, V. (1985): «El castell d'Almizrra», I CAME.

SEBASTIÁN, V. (1987): «El castell d'Almizrra. Campaña de 1985», II CAME.(1848) «Trovas de Mossén Jaime Febrer».

LA GOLETA: COMIENZOS DE UNA FORTALEZA

Por
JORGE VERA APARICI

Dedicatoria:
- *A las autoriades tunecinas.*
- *Al Ministerio de Defensa Nacional Argelino.*
- *Al Agregado Militar en Argel, coronel Castillo Payán, agradeciéndoles su colaboración.*

Conocemos el aspecto de la Goleta en los primeros años del siglo XVI a partir de las noticias de fray Diego de Haedo y de Luis del Mármol (1): era fundamentalmente una pequeña torre de base cuadrada, construida sobre la orilla septentrional del canal que une el lago de Túnez con el mar, en la estrecha franja de tierra que separaba el «stagno» y ciudad de Túnez de un lado y el mar de otro, según una disposición similar al idealizado plano de Bertelli (2) «Il vero disegno della cittá di Tunisi, e Bizerta». El cometido de la torre era el de servir de aduana y control de mercancías que allí eran descargadas por las naves comerciales con destino a la capital del reino hafsida.

Desde que en 1516 Barbarroja se apoderó de Argel, la acción de aquél sobre diferentes puntos del litoral africano se dejó sentir con fuerza: en 1534 conquista la ciudad de Túnez y advertido de la importancia estratégica del canal, se dispone a

(1) «... llegó Aruch a Túnez tomando tierra en la Goleta, que entonces no era más que una torre pequeña, que servía de Aduana en que los navíos de mercaderes que por mar contrataban en Túnez, descargaban todas sus mercaderías: y fué esto en el verano del año de Nuestro Señor Iesu Christo. 1504». DE HAEDO, FRAY DIEGO: *Topofrafía e Historia general de Argel. Epítome de los reyes de Argel,* Valladolid, 1612, libro II, cap. I, fol. 47; «Antes que Barbarroxa fortalesció la Goleta era un sola torre quadrada como casa de aduana puesta en la boca del canal donde entra el agua de la mar en el estaño que está delante de Túnez. Este canal es largo cuanto un tiro de ballesta y tan estrecho que no puede pasar una galera remando por él», MÁRMOL CARVAJAL, LUIS DEL:*Descripción general de África,* Granada 1573, lib. VI, fol. 250.

(2) BERTELLI: «Il verso disegno della cittá di Tunisi, e Bizerta», Venecia, 1574.

ampliar y reforzar la pequeña torre cuadrada existente.

Siguiendo a Diego de Haedo en su descripción de la fortaleza, afirma que Arūŷ Barbarroja transformó la débil torre que allí se encontraba en una buena y bella fortaleza bien armada y bien aprovisionada de municiones (3), de esta manera la torrecilla de vigilancia y control aduanero se convirtió definitivamente en fortaleza, añadiéndosele en sus cuatro ángulos exteriores otras tantas torres de base cuadrada con su correspondiente capacidad artillera (4). Este reforzamiento de la torre parece más verosímil y acorde con la documentación gráfica de la época y con el breve espacio de tiempo del que dispuso Barbarroja para realizarlo, que la fortificación «con bastiones y terraplenes muy fuertes» que describe Diego de Haedo. A esta ampliación fundamental Barbarroja añadirá, poco tiempo antes de la expedición militar de Carlos V en el verano de 1535, una serie de fortificaciones anejas de menos importancia y de carácter temporal, como fue la muralla de tierra y troncos algo alejada de la fortaleza en dirección oeste, que albergó una importante batería de defensa durante el sitio efectuado por el ejército de Carlos V, como se desprende al observar la colección de tapices conservados en el Palacio Real de Madrid (5), tejidos según los cartones de Jean Vermeyen, que acompañaba la expedición militar sobre Túnez en calidad de cronista gráfico y artístico de la misma. El artista flamenco nos presenta una fortaleza con cinco torres cuadradas adosadas al cuerpo prismático central, una en cada vértice del mismo y la quinta reforzando la muralla recayente al mar, el acceso principal se había situado en el lado orientado al estanque. Poseía sólidos muros, una gran cisterna y almacenes para provisiones en sus recintos abovedados ordenados en dos plantas.

La fortaleza de la Goleta fue tomada en julio de 1535 por un ejército integrado por españoles, alemanes e italianos, después de sufrir un abundante fuego artillero, conquistando a continuación la ciudad de Túnez y su Alcazaba. Concluida la conquista y antes de partir la expedición militar, Carlos V nombró a Bernardino de Mendoza gobernador de la plaza, dejándole al mando de 1.200 veteranos españoles (6), encargándole las obras de mejora y fortificación de la misma en colaboración con el almirante Andrea Doria, el virrey de Sicilia y el ingeniero militar Ferramolino. Desde el mismo Túnez dispuso asimismo el Emperador que los primeros materiales y aprovisionamientos necesarios para la construcción y mantenimiento de la fortaleza y su guarnición se enviasen desde Sicilia, realizándose el primer envío a la Goleta en septiembre de 1535 (7). Posteriormente, el aprovisionamiento desde Sicilia se combinaría con las posibilidades de materiales constructivos que el país ofrecía: se de-

---

(3) «Tras esto la primera cosa que hizo (Barbarroja), fué fortificar luego la Goleta, con bastiones, y terraplenos muy fuertes, con que de una torre muy pequeña, y flaca, la hizo una fuerça muy grande, muy principal, en la cual puso muy gran número de Artillería y municiones, y hasta mil y quientos turcos de guarnición. La cual obra acabó aquel invierno siguiente, trayendo muchos moros Alarbes gastadores de fuera que nunca cesaban de trabajar», HAEDO, FR. DIEGO DE, op cit., libro II, cap. II, fol. 58.

(4) «En fait, Barberousee consolida la tour carrée qui se trouvait sur la rive septentrionale du canal et la flanqua aux quatre angles de bastions carrés». SEBAG, PAUL: «La Goulette et sa forteresse de la fin du XVI siècle à nos jours», en IBLA, Tunis, 30, 1967, pág. 14.

(5) JUNQUERA DE VEGA, P. y otros: *Catálogo de tapices del Patrimonio Nacional,* Madrid, 1986, I vol.

(6) MÁRMOL CARVAJAL, LUIS DEL, op. cit., lib. II, fol. 487.

(7) POINSSOT y LANTIER: «Les gouverneurs de la Goulette durant l'occupation espagnole (1535-1574)», en Revue Tunisienne, Tunis, 1930, pág. 223.

molieron fragmentos del acueducto de Adriano para procurarse piedra, comerciándose la cal y el yeso con los habitantes de Túnez (8), como se indica en la carta de Francisco de Tovar al Emperador, fechada en abril de 1538, en la que afirma: «Piedra hay también en los arcos y toda tan buena y labrada como V.M. ha visto, el inconveniente es que no habrá parejo de traerse con tanta furia como habría menester porque son los moros los que la traen (y) el rey de Túnez no deja traer y no con carretas aunque los moros con buena gana traerían, con muchas yo he enviado a Nápoles por treinta carretas y aún pienso comprar bueyes que los hay a buen precio y hacer traer piedra de los arcos que esta paresce en la verdad la que más barata se puede traer y se ahorra mucha cal con esta porque (son) grandes más que otras y ahorran muchos oficiales (...)» (9).

Durante tres años se habían sucedido las obras que modificaron y consolidaron lo construido por Barbarroja, eliminando parte de las torres adosadas y emprendiendo los trabajos de ampliación de la fortaleza. La nueva planta de la misma es concebida por Bernardino de Mendoza, remitiéndose al Emperador el primer documento gráfico conocido de esta construcción militar; el dibujo fue realizado por una mano inexperta y Francisco de Tovar, futuro segundo gobernador de la Goleta, lo califica como la mejor traza respecto del otro plano realizado por el virrey de Sicilia, documento hasta el momento desconocido (10).

El dibujo remitido desde Túnez el 30 de abril de 1538 ilustraba la solución propuesta por Mendoza, consistente en una planta del recinto interior en forma de trapecio rectángulo, en cuyos vértices se situaban tres baluartes de nueva fábrica y en el cuarto vértice se conserva la torre conquistada a Barbarroja. En las formas escogidas para los baluartes se observan importantes diferencias. El baluarte próximo al mar, de planta pentagonal, no coincide con los diseños más frecuentes de los baluartes de la época, se representa con dos piezas de artillería y próximo al baluarte de planta triangular, que observa en parte los criterios de regularidad geométrica vigentes en la arquitectura militar del momento y de utilización de formas en punta de flecha. El que se representa con una única pieza de artillería es en realidad un semibastión, prologándose uno de sus lados hasta encontrar perpendicularmente la muralla con la puerta de acceso de la antigua torre de Barbarroja, que se aprovecha como factor importante en la defensa del acceso al canal desde el mar.

En la carta que acompañaba el mencionado plano se afirma que los muros están aún bajos por la parte del mar, que la batería que el mismo Emperador había mandado hacer está sin foso, ya que a pesar de haberlo excavado en diferentes ocasiones los vientos habían arrastrado suficiente arena para cegarlo. Se solicitaban asimismo canteros que sepan trabajar la piedra y que provengan de España (11), señalando la necesidad de escoltas para realizar el aprovisionamiento y transporte de piedra a causa de los hostigamientos de los naturales del país.

---

(8) Ibídem.

(9) Carta de D. Francisco de Tovar al Emperador sobre la fortificación y defensa de la Goleta y otros asuntos. La Goleta, 30 de abril de 1538, Archivo General de Simancas, Guerra Antigua, leg. 13, fol. 91.

(10) Carta de D. Francisco de Tovar al Emperador. La Goleta, mayo de 1538, Archivo General de Simancas, Guerra Antigua, leg. 13, fol. 96.

(11) Archivo General de Simancas, Guerra Antigua, leg. 13, fol. 125.

Para 1538 estaban construidos al menos dos de los tres nuevos bastiones propuestos en el plano de Bernardino de Mendoza. La arena que se sacaba de los fosos no era posible utilizarla para formar la necesaria tierra compactada que constituía el «terrapleno» del baluarte, que se recubría de sólidos muros de sillería.

En mayo de 1538 Francisco de Tovar aconseja al Emperador que «(...) debería de venir de una vez, quince o veinte naves con piedra y cal (...)» (12). Este cambio de opinión respecto de la provisión de materiales constructivos podría haber sido provocado por el deseo de eludir el obligado pago a los que comerciaban con la cal y el yeso, o por las continuas agresiones de los enemigos, que obligaban a crear importantes escoltas para la extracción y transporte de piedras.

En cuanto a la disposición irregular y asimétrica del primer plano conocido del fuerte de la Goleta, pudo ser debida a un intento de adecuación al terreno sobre el que se asentaba, ya que si consideramos los diseños de Vermeyen veraces en cuanto a la disposición de los principales accidentes geográficos, estudiados por Monchicourt (13), podremos afirmar que a la llegada de los españoles a la Goleta existía al final del canal, por el lado del estanque y de la torre fortificada, una lengua de tierra que se adentraba en el estanque en dirección a Túnez, cuyo tamaño permitió la construcción del semibastión con una sola pieza de artillería. La ensenada que a partir de esa lengua de tierra formaría el contorno del lago, obligaría a diseñar una muralla oblicua respecto de la línea recta torre de Barbarroja-semibastión, y no perpendicular a ella, como hubiera sido lo obligado según los criterios de racionalidad y regularidad geométrica utilizados por la arquitectura militar renacentista, defensora de los preceptos de la simetría para el desarrollo de las plantas de sus edificaciones.

Los trabajos de construcción fueron especialmente duros, dadas las condiciones de mal alojamiento de la tropa, de su necesidad de defenderse de ataques continuos, así como por la falta constante de víveres y por las condiciones adversas del terreno, dada su humedad constante y la incidencia continua de la arena que cegaba los pozos y fosos.

Posteriores al primer plano de la Goleta se conocen tres dibujos en planta del ingeniero Ferramolino de sumo interés para conocer la evolución de la fortaleza. El primero de ellos es el titulado «El primo desegno del fuerte de la Goleta» (14), acompañaba una carta de Ferramolino escrita el primero de agosto de 1539, quince meses después de ser enviado el proyecto defendido por Bernardino de Mendoza. Las diferencias entre ambos son elocuentes. Ferramolino opta por un modelo inspirado en la regularidad geométrica: planta triangular, con dos baluartes idénticos con sus respectivos caballeros en dos de sus vértices y en el tercero aprovechamiento parcial de la torre de Barbarroja a la que se adiciona un semibastión con una batería de seis piezas, un pequeño revellín independiente se sitúa al otro lado del canal, al que se accede desde la muralla de la propia fortaleza. Todo el conjunto está rodeado de un foso y otros «reparos» secundarios y exteriores. Tanto la triangularidad de

(12) Carta de D. Francisco de Tovar al Emperador, Archivo General de Simancas, Guerra Antigua, leg. 13, fol. 95.

(13) MONCHICOURT, CH.: «Essai bibliographique sur les plans imprimés de Tripoli, Djerba et Tunis-Goulette au XVI e siècle», en Revue Africaine, Alger, 1925.

(14) Archivo General de Simancas, mapas, planos y dibujos, XIX-104.

«El segondo disegno» del fuerte de la Goleta (16) acompañaba la misma carta y plano del ingeniero militar italiano citados anteriormente y suponía un cambio fundamental respecto del «Primo desegno», constituyendo el perfeccionamiento de la idea primigenia de Mendoza, del que se conserva la antigua torre de Barbarroja a la que se agrega un reducido bastión orientado al mar, se conserva asimismo la situación del baluarte orientado al lago y la ciudad de Túnez, mejorándolo y ampliándolo, y se orientan los dos baluartes restantes hacia la antigua Cartago, defendiendo la planta, la situación de caballeros, creación de un revellín exterior que cubre la cortina del canal (aportación de la arquitectura militar de finales del siglo XV que se desarrollará ampliamente a lo largo del siglo XVIII), son plenamente renacentistas y contrastan con el primer dibujo conocido de la Goleta, vacilante y aún pobre en conocimientos del arte militar de fortificación. La potente capacidad de fuego (68 bocas de fuego al exterior), la previsión de murallas complementarias exteriores y el caballero o torre octogonal central conforman un conjunto debidamente estructurado, cerrado y supuestamente reducido, ya que no se señala escala alguna ni especifica almacenes, cisternas o alojamientos de la tropa, percibiéndose cierto apresuramiento en la realización de este proyecto.

La concepción de un fuerte de tamaño reducido para la Goleta, en contraposición a la de una fortaleza más extensa y compleja, obedecía a razones de índole económica en lo tocante a la construcción y mantenimiento del lugar fortificado. Ferramolino afirmaba (15) que se realizaba grandísimo gasto en la construcción del tipo de fortaleza elegido para la Goleta, basándose en idéntica opinión del príncipe Andrea Doria y que con la fortaleza de planta triangular por él propuesta hubieran sido necesarios sólo 400 soldados para guardarla y treinta y cinco mil ducados para su construcción. El mismo virrey de Sicilia apoya este proyecto simplificado de fortaleza, pero los ánimos del Emperador se decantan por escuchar la opinión de Francisco de Tovar que había apoyado incondicionalmente el proyecto más costoso de Bernardino de Mendoza, que coincidía con las pretensiones cesáreas de otorgar a la Goleta la función de llave del reino de Túnez, asegurando así la victoria conseguida al poseer un potente aparato coercitivo y de control sobre el acceso a Túnez por mar. La importancia estratégica de esta fortaleza no pasaría desapercibida ante el Emperador o sus jefes militares, ya que el arco defensivo constituido por las fortalezas que jalonaban el norte de África desde Melilla hasta Trípoli, protegiendo el flanco sur de la Península Ibérica o Itálica, entraba en contacto con el arco defensivo constituido por las fortificaciones del reino de Nápoles y Sicilia (fachadas orientales principalmente) e isla de Malta, que actuaban como «bisagra» o cierre y contención en la zona intermedia y más estrecha del Mediterráneo. La Goleta jugaba así un papel estratégico-fundamental como nexo de unión entre ambos.

La solución propuesta por el ingeniero Ferramolino, que eliminaba el bastión más cercano al mar del primer proyecto, además de otras innovaciones importantes, después de más de un año de comenzadas las obras a partir de la primera idea original, nos permite deducir un desarrollo incipiente de las obras, aunque noticias anteriores dan por acabados dos de los tres bastiones originalmente propuestos.

(15) Carta de Ferramolino al Rey, Archivo General de Simancas, Guerra Antigua, leg. 14, fol. 47.
(16) Archivo General de Simancas, mapas, planos y dibujos, XIX-105.

el acceso por tierra y unidos por una muralla de dirección quebrada, rodeado todo ello por un foso. Del «Primo disegno» se conserva la torre artillada octogonal, centro geométrico del conjunto y el revellín aislado del otro lado del canal. Existe una homogeneización de los distintos baluartes, aprovechamiento de los restos defensivos anteriores y adaptación a las fronteras naturales impuestas por el mar al norte, el canal al este y el lago al sur. No se proporcionan escalas o medidas acotadas, concediendo 83 bocas de fuego al exterior. Esta concepción de la fortaleza supondría, según Ferramolino, un gasto para la Corona de cincuenta y cinco mil ducados para su construcción y una guarnición aproximada de 500 soldados.

La cuestión del estado de las obras de la fortaleza en agosto de 1539, independiente de los aspectos proyectuales mencionados, se puede analizar a partir del tercer plano remitido por Ferramolino y titulado «Como sta la Goleta al presente» (17). El dibujo, en planta de trapecio rectángulo, posee baluartes diferenciados en sus cuatro vértices; de los cuales, los dos más cercanos al lago poseen la característica estructura abaluartada de la época, con sus respectivos caballeros; mientras que los dos próximos al mar suponen, el primero, futuro baluarte de Santa Bárbara, una tenaza adosada a la antigua torre de Barbarroja (de planta rectangular después de su ampliación), el segundo, futuro baluarte de San Jorge, es un bastión reducido con dos dimensiones alternativas: una estampada sobre el propio papel en el que se dibuja el plano y otra dibujada sobre un fragmento de papel pegado al anterior.

El conjunto defensivo respeta en gran medida «El secondo desegno», únicamente el futuro bastión de San Jorge, de dimensiones muy reducidas, está aún inacabado, al igual que la torre octogonal central a la que no se hace ninguna referencia, la muralla de dirección quebrada se sustituye por una cortina de dirección rectilínea.

Las modificaciones posteriores respecto del plano «Como sta la Goleta al presente» van a ser notables, ya que la planta trapezoidal se transformará en rectangular, los baluartes de San Jorge y Santa Bárbara serán profundamente modificados en su estructura y lo que es más sorprendente, el baluarte orientado hacia Cartago cambiará de ubicación adentrándose en dirección hacia el lago hasta llegar a la altura del baluarte de San Miguel, que vigila la salida del canal al estanque; en esa nueva posición se le reconoce posteriormente y se le nombra como baluarte de Santiago. El de San Miguel será el único cuya situación y estructura no cambiará Ferramolino.

Durante los años treinta y posteriores los envíos de bastimentos fueron continuos, muchos de ellos procedían de Palermo; su flujo constante permitió que las obras avanzasen hasta ir constituyendo, no sin dificultades, la que se conoce como «Goleta Vieja». Materiales como tablas de roble, madera de clavazón, clavos, martillos, tenazas, azadones, hierro para forja, cáñamo, cal, piedra, brea, plomo, picos, astides, etc., las relaciones de materiales que se solicitan y se proveen son tan numerosas como extensas. Como muestra de esa actividad se ofrece un fragmento del «Sumario de lo que ha cargado la nave del capitán Balderi Marres que es de portadura 1.500 salmas que hizo vela del puerto de Palermo a veinte de mayo 1536 y ha de tomar el cumplimiento de la cargación en Trapana para llevarlo a la fortaleza de la Goleta (18):

(17) Archivo General de Simancas, mapas, planos y dibujos, XIX-106.

(18) Archive d'Outre Mer (Aix-en-Provence), Gouvernement General de l'Algerie, serie C, p. 444 (fol. 128).

tablas dos mil, cien salmas de carbón de herrería, veinticinco tablones de olmo para carretas, ochenta y tres troncos de roble, una culebrina con sus ruedas y aforo, cincuenta pelotas, dos esmeriles, etc.».

Si la Goleta Vieja —con sus cuatro bastiones principales ya mencionados— se construyó durante el reinado de Carlos V, la Goleta Nueva corresponde principalmente al reinado de Felipe II. Concebida por el arquitecto militar Il Fratino como una fortaleza extensa y costosa con doce baluartes y revellines, llegó a englobar a la primitiva fortificación a modo de una potente primera línea fortificada. Su complejidad y aparatosidad (llegó a albergar 500 piezas de artillería) le otorgó fama de inexpugnable que perderá al ser conquistada por los turcos en 1574. Tal volumen construido exigía enormes gastos de mantenimiento en hombres, municiones, provisiones y materiales constructivos, Fernand Braudel señala un gasto para obras en la Goleta de 50.000 ducados en 1566 y otros 50.000 dos años más tarde, sin contar otros posibles en ese período (19).

(19) BRAUDEL, FERNAND: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* México, 1953, vol. II, pág. 275.

LA LUTTE CHRÉTIENNE CONTRE LE POUVOIR MUSULMAN EN OCCIDENT OU L'ORIGINE IBÉRIQUE DE LA CROISADE D'ORIENT

Por
GEORGES REYNAUD

Les croisades d'Orient ne sont qu'un épisode de la lutte que se livrèrent la Croix et le Croissant dans le monde médiéval. Pendant le XIe siècle, il n'y eut pas moins de quatorze expéditions françaises en Espagne et l'on s'accorde à trouver dans l'expédition qui prit BARBASTRO (1064-1065) la première véritable «croisade». L'expédition était en effet internationale, avec un élément primordial français et avait reçu une prédication apostolique (1). Faire remonter une attitude croisadiste à l'action de Charlemagne lors de la création de la marche d'Espagne ou au Comte Raymond II de Rouergue «marquis de GOTHIE» qui combattit au-delà des Pyrénées en 985 serait un peu hasardeux, même si ce noble combattant fit à son retour don de son riche butin à l'abbaye de CONQUES (2). En 1087, Raymond de St. Guilles, Comte de Toulouse, avait, lui aussi, conduit des Provençaux et des Languedociens en expédition contre les musulmans d'Espagne, mais l'action déterminante dans le déclenchemet de la lutte chrétienne contre la puissance musulmane dans le nord de l'Espagne sera le fait des clunisiens!

Tout commença quan l'évèque de PAMPELUNE, SANCHE, impressionné par la renommée de Cluny décida de rejoindre la grande et prestigieuse abbaye. Le roi de Navarre et Aragon, prénommé également SANCHE et qualifié de «le Grand», informé de cette démarche d'adopter la réforme clunisienne et, dans ce but, envoya à CLUNY un moine de l'abbaye SAN JUAN DE LA PEÑA, PATERNE. Quelques années plus tard sur les instances de ce même roi et avec l'accord de l'abbé de CLUNY, ODILON, Paterne revint en Espagne et devint prieur de St. Jean de la Peña.

(1) ANOUAR HATEM: «Les poèmes épiques des Croisades», París, GEUTHNER, 1932, p. 52.
(2) DOM. VAISSETTE: *Hist. du Languedoc III*, p. 198.

Dès lors, le roi put compter sur l'aide totale de l'ordre de France y compris pour agrandir son territoire. En 1023, les évêques espagnols réunis à Pampelune décidèrent que les prélats de la ville seraient toujours choisis dans un monastère réformé par CLUNY. Le monastère de St Victorien éait reconstruit et peuplé de clunisiens. On convint aussi que ce serait parmi les moines de cet ordre que serait choisi l'évêque d'Aragon.

Le prestige des hommes de Cluny était sans égal (3) et il sanctionnait les résultats obtenus par des moines qui étaient aussi des hommes d'action, qui avaient déclaré la guerre légitime quand elle avait pour but d'exterminer les infidèles. Pendant deux cents ans l'ordre bourguignon ne cessa de régenter la papauté, gouvernant les rois, disciplinant l'ardeur belliqueuse des seigneurs, proclamant, au mépris de tous les puissants, la primauté du Spirituel, réalisant enfin le rêve de JEAN VIII, cette unité de l'Europe qu'un clunisien, URBAIN II, allait diriger vers l'Orient (4).

La captivité de MAYEUL, abbé de CLUNY, capturé par les sarrazins le 21 juillet 983 alors qu'il redescendait les pentes du Montgenèvre, avait grandement sensibilisé l'ordre et les puissants du sud de la France dans la lutte contre les musulmans. Le compte Guillaume I de Provence réunit une «croisade provençale» qui chassa les sarrazins de leurs repaires des Maures tels: La Garde-Freinet d'où ils attaquaient les pélerins se rendant à ROME.

CLUNY s'était, il est vrai, employé à la rénovation des quatre pélerinages, Rome, St Jacques de Compostelle, St Michel du Mt CARGAN (5) et le ST SÉPULCRE. Charlemagne, dans son voyage imaginaire vers le ST SÉPULCRE, se serait, dit-on, arrêté au Mt GARGAN pour implorer Saint Michel. La reconquête de la SICILE par les Normands fut une espèce de croisade, les normands ayant envahi l'Italie du Sud après leur pélerinage au Mt GARGAN en 1016.

C'est dans ce contexte de puissance clunisienne que les successeurs du roi SANCHE continuèrent à chercher l'appui des religieux français, notamment Ferdinand I de CASTILLE et son fils ALPHONSE VI. Sous son règne, les clunisiens se répandirent dans une grande partie de l'Espagne; l'un des chefs de la croisade de BARBASTRO aurait été un parent de l'abbé de Cluny. Les clunisiens auraient également poussé certains seigneurs français à aider ALPHONSE VI à conquérir Tolède, qui reçut pour archevêque un moine de la grande abbaye. L'épouse du roi, CONSTANCE, était une soeur d'un abbé de la communauté bourguignonne.

Comme support à la réception d'une aide venue de France, l'Espagne bénéficiait de la situation du grand pélerinage médiéval de St Jacques de Compostelle. On y venait de toute la chrétienté. Le sanctuarie avait été pris par les arabes d'AL MANSOUR le 10 août 997 mais le tombeau de St Jacques avait été respecté. Les clunisiens avaient le culte de St Jacques en grande estime. Les prieurs ODILON (6)

---

(3) Cf. M. PACAUT: «L'ordre de CLUNY», Paris, 1986; et aussi J. PRAWER: «Histoire du Royaune Latin de Jérusalem», +1, PARIS, CNRS, 1969, p. 167; «Le monastère de Cluny était alors le coeur de la spiritualité européenne ses abbés exerçaient un rôle politique considérable en Occident».

(4) A. HATEM, op. cit., p. 45.

(5) Ce pélerinage quelque peu oublié était si célèbre au Moyen Age qu'on donna le nom de Mt GARGAN à une crête du Limousin.

(6) ODILON DE MERCOEUR (994-1049).

et HUGUES (7) s'étaient occupés du sanctuaire et avaient envoyé un des leurs, DALMACIUS, à Compostelle depuis quelques années. Quand le roi ALPHONSE VI lui confia la charge d'évêque, le pélerinage rentra dans l'orbite des clunisiens. Lorsque URBAIN II vint prêcher la croisade en France, DALMACIUS franchit les Pyrénées et se rendit auprés de lui. Il obtint que les évêques de COMPOSTELLE, comme les abbés de CLUNY ne relèvent que du Saint Siège et que tous soient sacrés par le Pape. PASCAL II, successeur d'URBAIN et clunisien comme lui, fit montre à l'égard de Compostelle de la même sollicitude. En 1104, il accorda le «pallium» aux évêques de Compostelle à titre perpétuel et leur conféra de nombreux privilèges ecclésiastiques.

Les successeurs de Pascal II, GELASE II et CALIXTE II étaient également clunisiens; ils eurent à l'égard de Compostelle la même sollicitude; Calixte II éleva le liu du pélerinage à la dignité de «Métropole».

CLUNY, écrit A. HATEM, «constitue l'un des liens qui forment l'unité de toutes les croisades françaises du Moyen-Age (8). Si les moines bourguignons exaltèrent le pélerinage de Compostelle, ils exaltèrent aussi le pélerinage du ST SÉPULCRE, ainsi qu'on peut le reconnaître dans les écrits de RAOUL GLABER qui souligne que le St Sépulcre attirait des milliers de gens de toutes origines ,e t de toutes conditions, pauvres et nobles unis dans une même ferveur (9).

Le rôle de CLUNY dans le débats du concile de CLERMONT (18 novembre 1095) fut très important. Urbain II séjourna une semaine dans la grande abbaye avant de gagner l'Auvergne. Il eut de longs entretiens avec l'abbé HUGUES qui fut, peut-être, présent á Clermont avec d'autres clunisiens tels Jean de GAETE chef de la chancellerie romaine, DALMACIUS, évêque de Compostelle, Bernard de SIDERAC, primat de TOLEDE, Bérenger de TARRAGONE. Ceux-ci côtoyaient les plus importants prélats de France, Richard de ST VICTOR, Geoffroy de VENDOME, Landri de MACON, Lambert d'ARRAS. Au cours du concile qui n'avait pas été convoqué spécialement pour décider de la croisade (il concernait surtout la discipline intérieure de l'Eglise) Urbain II fit un éloge éclatant de CLUNY.

Cluny entretenait des relations étroites avec de grands féodaux qui comme Raymond de St Guilles combattirent en Espagne. Godefroy de Bouillon avait emmené des moines clunisiens avec lui et leur donnera un prieuré dans la vallée de JOSAPHAT. Cluny reste toujours le moteur des pélerinages et les croisés ou leurs chefs suivent de près les pélerins. «Rien ne distingue, essentiellement, les croisades d'Orient de celles d'Espagne, d'Italie ou de Sicile»; un pélerinage a toujours précédé une croisade au moment du concile de CLERMONT c'est peut-être la croisade en ...ESPAGNE! qui préoccupait le plus URBAIN II ainsi que l'écrit GUIBERT de NOGENT (10). L'inquiétude du pape venait de l'invasion des ALMORAVIDES en Espagne, le sort des chrétiens de la Péninsule était certainement plus pressant que le sort des chrétiens de Syrie. De nombreux croisés français avaient trouvé la mort lors de la défaite

(7) HUGUES DE SEMUR (1049-1109).

(8) A. HATEM, op. cit., p. 63.

(9) RAOUL GLABER VI, 6, ed. PROU, p. 106.

(10) Rec des Hist. des Croisades, Hist. Occ. IV, p. 135.

de ZALACCA (1087) contre les ALMORAVIDES (11). Le péril semblait menaçant aux marches de la Chrétienté. Une «croisade» s'organisa en France à la suite de cet événement dès 1087. Plus tard (1er juillet 1089) et après s'être assuré de la fidélité des normands d'Italie, le pape assura les positions chrétiennes en Espagne. En 1089 il garantissait à BERANGER, Comte de Barcelone, à ERMENGAUD Comte d'URGEL, au Comte de BESALU Bernard et à tous les évêques et nobles des provinces de Tarragone et Barcelone la même indulgence que celle accordée aun pélerinage de Jérusalem s'ils contribuaient à renforcer les défenses de Tarragone qui devait être un rempart contre les indifèles. Le chroniqueur anglais Guillaume de MALMESBURY nous montre le pape occupé par les affaires d'Espagne (13) et ORDERIC VITAL affirme qu'il pensait à l'Afrique rappelant dans un discours que les Sarrazins y ont détruit 96 épiscopats. Cette attitude est corroborée par IBN AL ATHIR qui, au début de sa relation, affirme que les croisés s'étaient réunis pour envahir l'Afrique (14). Ce serait ROGER DE SICILE qui, craignant pour ses états, aurait détourné l'expédition vers les lieux saints. L'idée d'une conquête de l'Afrique sera reprise par Saint Louis et les croisés de Barbarie (1365) ramèneront l'intérêt sur cette aire géographique.

L'Influence de la lutte contre l'Islam en Espagne est à notre sens indéniable dans la formation de la mentalité «croisadiste» qui a dirigé des centaines de milliers «d'Occidentaux» vers l'Orient. Bien que ce point ait été quelque peu négligé par les grands historiens des croisades, il est, á notre avis, essentiel.

Cette influence ibérique n'avait pas échappé à l'attention d'historiens tels Etienne DELARUELLE ou JOSHUA PRAWER que nous citons ici in extenso: «si l'on ne peut assurer que la visite du pape à CLUNY fut un élément déterminant dans la maturation de l'idée de croisade Cluny joua effectivement un rôle important dans les "croisades" d'Espagne, et, comme ses maisons étaient nombreuses en ce pays, le pape aurait pu recevoir dans la capitale clunisienne un rapport sur la situation en Espagne. Mais on manque d'information sur les liens de Cluny avec l'Orient. Cependant il n'est pas impossible que l'esprit des «croisades» espagnoles, vivace dans ce couvent, ait contribué à éclairer les idées du pape. A supposer que, dès son arrivée à France, le pape eût nourri le projet d'une entreprise chrétienne dans l'Orient byzantin, ce contact avec les Clunisiens, artisans de l'entreprise espagnole de «Reconquista», et avec des personnalités qui pouvaient le renseigner sur la situation dans l'Islam espagnol et oriental, Asie Mineure et Terre Sainte, permit que s'élaborât l'idée de Croisade que se précisât son organisation, et que son principal objectif fût déterminé» (15).

Dans le même sens nous citerons M. Marius CANARD: «On sait d'autre part que le rôle de l'ordre dans les croisades d'Espagne et de Sicile fut prépondérant; de même, on connaît son influence sur les papes GREGOIRE VII et URBAIN II, dont le pon-

---

(11) DOZY: «Histoire des Mulsumans d'Espagne», IV, p. 205-206.

(12) Au Concile d'AMALFI en 1088.

(13) CREGUT: «Concile de Clermont appendice», p. 362.

(14) IBN AL ATHIR rapporté par F. GABRIELLI: «Chroniques arabes des Croisades», PARÍS, SIND BAD, 1977, p. 25.

(15) J. PRAWER, op. cit., ibíd, T. I, p. 167.

tificat fut décisif pour les croisades d'Orient» (16).

Basée sur l'exaltation du pélerinage et la lutte pour la foi chrétienne, l'action de l'abbaye bourguignonne de Cluny, magnifiée par URBAIN II débouchera sur l'exaltation de la libération du ST SÉPULCRE et favorisera le départ en masse (4 armées) des occidentaux pour la première croisade. Ainsi, à la suite d'une longue maturation idéologique sur laquelle la situation de l'Occident Musulman a une part certaine les hommes de l'Ouest vont se dirier vers Jérusalem, objet lointain chargé de tans de voeux et de tans d'espoirs.

(16) M. CANARD: «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien», in Revue Africaine, n.° 79, ALGER, 1936, p. 614.

LAS PRIMERAS NOVELAS DE NAŶĪB MAḤFŪẒ SEGÚN LAS CRÍTICAS DE LA ÉPOCA. I

Por
MARCELINO VILLEGAS

En un principio pensé tratar en un solo artículo breve el tema, resumiendo el contenido de las críticas que recibieron las novelas de Naŷīb Maḥfūẓ, desde *'Abaṯ al-aqdār* hasta *Bidāya wa nihāya,* en el momento de su aparición. Y luego valorarlas con frases lapidarias según que hablaran a favor o en contra de ellas y según las analizaran ciñéndose al texto o al margen del mismo.

Después al releer con más atención las distintas críticas empecé a comprender que el instrumentalizarlas tanto las falseaba porque, como pasa siempre aunque no quieran, los críticos hablaban en ellas más de sí mismos que de las obras que les servían de pretexto u ocasión para hacerlo. Ya que, por suerte o por desgracia, toda crítica es una nueva creación. «Así es el mundo y la vida, decía Unamuno. Comentarios de comentarios y otra vez más comentarios».

El caso es, pues, que al principio desdeñé las obras que ahora resumo y a veces cito literalmente con alguna demora. Las desdeñé porque me parecían demasiado fieles a los temas y las preocupaciones de su momento. Ahora me parece, sin embargo, que si hay manera de decir algo definivo sobre una obra de creación es diciendo algo contingente, y que es buen castigo (en la acepción antigua, aviso) leer trabajos antiguos sobre autores y obras luego consagrados, pues ayuda a comprender que entonces no hablaban de lo mismo de que hablamos ahora; que nuestro lenguaje crítico, cuando no es universal, depende del suyo; que la personalidad presente de esas obras y esos escritores les debe a ellos una parte.

Por todo ello decidí ser más atento con mi material. Lo mejor habría sido tal vez reproducirlo íntegro, pero esto necesitaba demasiado papel. Leerlo detenidamente y citar lo que me parece más significativo por la noción o por el léxico, requiere más espacio del que brinda esta sección y por ello he dividido mi trabajo en dos capítulos. Este primero incluye críticas sobre *'Abat al-aqdār, Rādūbīs, Kifāh Ṭība* y *Jān al-*

Jalīlī; el segundo, que dejo para el próximo número de la REVISTA, tratará de *al-Qāhira al-yadīda, Zuqāq al-Midaqq, as-Sarāb* y *Bidāya wa nihāya.*

«al-Hilāl» (marzo de 1940, p. 604) publicó una crítica o, más bien, una breve nota de lectura sin firma sobre *'Abaṯ al-aqdār.* La fecha corrobora la que se atribuye a la novela en la lista que figura al final de las obras de Naŷīb Maḥfūẓ en las ediciones de Maktabat Miṣr. Si el comentario estaba impreso el 1 de marzo de 1940 la novela debía estar en la calle desde noviembre o diciembre de 1939, a más tardar.

Los datos de publicación que encabezan la nota no indican editora sino, simplemente, Maṭba'at al-maŷalla al-ŷadīda. El libro constaba de 160 páginas; en las ediciones actuales tiene 206. Seguramente era mayor el tamaño de la hoja; «al-Hilal» no proporciona ese dato.

La nota consta de dos párrafos de aproximadamente la misma longitud. El primero reproduce el comienzo de la novela:

> «Keops, majestad divina y máxima autoridad religiosa, se sentó en un diván del balcón de su aposento, sobre el inacabable y bellísimo jardín de su palacio —vergel de la inmortal Manfis, la de las blancas murallas—, entre sus hijos, sus íntimos y sus allegados. La orla de oro de su túnica de seda brillaba bajo los rayos del sol, que había iniciado ya la última parte de su periplo hacia el ocaso. Su actitud era serena y apacible. Tenía la espalda abandonada sobre un almohadón de pluma de avestruz y el codo apoyado en un cojín con forro de seda y geométricos adornos de oro. La despejada frente y la mirada altiva eran muestra irrefutable de su grandeza; su arrasadora fuerza era visible en la anchura del pecho, los vigorosos brazos y la nariz soberbia. El noble porte de la cuarentena y un halo de esplendor faraónico le nimbaban».

El segundo párrafo deplora la escasez de novelas egipcias como la presente, porque:

> «en el actual momento de renovación nos urge revivir nuestro pasado y saber cómo vivían nuestros antecesores. Si imprescindible es traducir obras maestras extranjeras que den pábulo a nuestro actual renacer literario y científico, más lo es aún revivir el patrimonio que nos dejó el pasado, pues nuestra personalidad se compone tanto de él como del presente en que vivimos. Nuestro patrimonio es síntesis de la época faraónica y de la época árabe y quizá Egipto sea la única nación que pueda gloriarse de tener por antecedentes dos de las máximas civilizaciones de la humanidad».

Por ello empresas como *'Abaṯ al-aqdār* merecen atención y aliento.

Las líneas finales alaban de nuevo que el escritor haya optado por la novela histórica y ponderan su estilo «dúctil y elegante» (as-salis ar-rašīq) (1).

Las razones del entusiasmo de Sayyid Quṭb por *Kifāḥ Ṭība* son aproximadamente las mismas (2). Dedica dos páginas a exponerlas y a exaltar el proyecto de

---

(1) En el número de octubre de 1948 de «al-Kātib» apareció una nota sin firma comentando a *Radūbis* con motivo de su segunda edición (Laŷnat an-našr li-l-ŷāmi'iyīm, 1947, 229 pp.; las ediciones actuales tienen 250) y a *Zuqāq al-Midaqq* con motivo de la primera. Las líneas dedicadas a *Rādūbis* (p. 442) son informativas (dicen que es una novela histórica y resumen el personaje, más que la trama) e insignificantes.

(2) «ar-Risāla», n.º 586 (18-9-1944). Reproducida por Fāḍil al-Aswad en *ar-Raŷul wa-l-qimma* (al-Hayā al-misrīya

revivir el pasado faraónico en obras de ficción escritas en árabe. Luego, y a pesar de haber afirmado previamente que «la obra de arte no se puede resumir», dedica tres a extractar el argumento. Sayyid Quṭb exalta asimismo el carácter de afirmación nacional que tiene *Kifāḥ Ṭība.* «Esto, dice, importa más que haber logrado una novela irreprochable». Y a propósito cita tres errores históricos que contiene: hacer que los hiksos no conozcan los carros de guerra cuando, por el contrario, sus rápidas conquistas se debieron a esa máquina; derivar el nombre del faraón Uḥmus (Ahmes según los diccionarios españoles que he podido consultar) de *kamāsa,* siendo como es un nombre preárabe; llamar Nubia a la actual Nubia, cuando su nombre antiguo era «país de Punt o del oro».

Por suerte, la crítica de Sayyid Quṭb se inicia y concluye con sendos párrafos donde da rienda suelta al sincero entusiasmo que la obra le produce y que es de verdad contagioso:

> «Trataré de comedir mi fervor por esta novela, dice en el primero, pero la satisfacción incontenible y la exaltación desbordante pueden más que yo, esa es la verdad, y se la confío al lector desde el principio, por si ponerla de manifiesto coadyuva a moderar el fervor y a reinstaurar la serenidad y la ponderación que deben caracterizar al crítico».
>
> «Si estuviera en mi mano, agrega en el último, pondría al alcance de la juventud esta novela, la reimprimiría y la distribuiría gratuitamente por todos los hogares. Y organizaría en agradecimiento al autor —a quien no tengo el gusto de conocer— uno de esos homenajes que tanto se prodigan en Egipto, lo merezca el homenajeado o no».

A lo largo del último trimestre del año siguiente aparecieron en «ar-Risāla» tres críticos entusiastas sobre *Jān al-Jalīlī* (3). La fecha de aparición de estas tres críticas desmiente la que da ahora a esta novela la lista de obras de Naŷīb Maḥfūẓ (1946). Por razones difíciles de determinar (¿momento de redacción?, ¿contenido?, ¿diversa satisfacción con el resultado?) las fechas de publicación de *Jān al-Jalīlī* y de *al-Qāhira al-ŷadīda* aparecen hoy trocadas (4).

Las tres críticas son incondicionales de *Jān al-Jalīlī.* La primera se debe a Wadī' Filasṭīn y empieza destacando las siguientes virtudes en el autor: «imaginación fértil, percepción ('ayn) aguda, dominio de la expresión (qalam ṭayyi') y productividad (madād wafīr)». Luego emparenta la novela con *Ibrāhīm al-kātib,* de al-Māzinī, no veo por qué y él tampoco lo explica; probablemente se trata de una maniobra engrandecedora. A continuación destaca la sinceridad, la perfección del tratamiento de los personajes y la comprensión con que el autor los examina. Todo ello arroja «un cuadro palpitante de vida».

Sigue el resumen de la trama (casi la mitad de la extensión total de la crítica). Al acabarlo, el crítico establece que lo más brillante de la novela son la descripción de las noches de ramadán y la de los ataques aéreos. Al mencionar el segundo pun-

---

al-'āmma li-l-kitāb, El Cairo, 1979, pp. 49-55). La fecha de publicación de la crítica confirma la que se atribuye actualmente a esta novela en la lista de obras de Naŷīb Maḥfūẓ.

(3) N.° 641 (15-10-1945), p. 1.133; n.° 648 (3-12-1945), p. 1.333; n.° 650 (17-12-1945), p. 1.364-1.366.

(4) S. SOMEKH se refirió ya a este extremo en el Apéndice I de *The Changing Rythm* (E.J. BRILL, Leiden, 1973, pp. 198-199).

to hace una digresión en la que manifiesta su deseo de que hechos como ese no se produzcan nunca más.

En el párrafo final reitera lo dicho al principio con otras palabras: «El autor marida la ironía y el sarcasmo con la emoción y las graves lecciones y ni cuando hace lo uno ni cuando hace lo otro carece de humor de buena ley ni de ingeniosa malicia (fukāha mustamlaḥa, du'āba ṭarīfa). Es porque en *Jān al-Jalīlī* está la vida tal como es, sin *retouch*».

La segunda crítica es de Widād Sakākīnī y empieza invocando la amplitud de inspiración de Víctor Hugo en *Los miserables,* y en particular la rica y amplia descripción de los personajes. «La nueva novela del talentoso escritor Naŷīb Maḥfūẓ goza de idéntica minuciosidad en su arte», cosa tanto más admirable cuanto que Naŷīb Maḥfūẓ es aún joven. La descripción de Aḥmad 'Ākif tiene la plasticidad de un cuadro. El detallismo está además justificado porque *Jān al-Jalīlī* es una novela de amplias dimensiones que consta de 50 capítulos. Hugo fue por igual minucioso y extenso en *Los miserables* y *Notre Dame de Paris.*

Por otra parte, Víctor Hugo se inspiró en cosas nuestras para escribir sus *Orientales.* Y no es caso único: Dorgelés escribió su mejor novela después de visitar Siria, con temas tomados de allí. Por suerte Naŷīb Maḥfūẓ, egipcio hasta los tuétanos (ṣamīm), ha dado ahora una obra de gran talla inspirándose en ambientes populares, abigarrados y auténticos de la realidad oriental.

Con esto sentado la autora emprende el resumen de la trama, que se lleva buena parte de la extensión total de la crítica.

La riqueza de la descripción del ambiente callejero y de los enclaves característicos de Jān al-Jalīlī en la novela «me han dado ganas de recorrer Jān al-Jalīlī». El espíritu genuinamente egipcio del espacio donde transcurre la novela está perfectamente captado; personajes e incidentes concuerdan en todo con él. La inspiración oriental de Naŷīb Maḥfūẓ está exenta del equivocado servilismo de otros escritores a lo occidental, que falsea sus obras. La autenticidad determina que la expresión sea en *Jān al-Jalīlī* «llana y flexible» (sahl, layyin).

Widād Sakākīnī concluye felicitando a la editora, Laŷnat annašr li-l-ŷāmi'īyīn, por lo bien que selecciona las obras que publica. «*Jān al-Jalīlī* es una novela notable (ṭarīf) y un fruto maduro de la narrativa moderna».

Sayyid Quṭb sitúa su trabajo sobre *Jān al-Jalīlī* (que es el último de los tres a que me he referido) «al margen de la crítica» y lo dice expresamente en el título.

Al parecer no conocía *'Abaṭ al-aqdār,* ya que empieza diciendo: «Tras *Rādūbīs* y *Kifāf Ṭība* he aquí la tercera novela del joven escritor». Pero *Jān al-Jalīlī* va mucho más allá que las otras dos y merece un lugar aparte en la historia de la narrativa egipcia moderna, porque se inspira en lo más genuino (ṣamīm) de la realidad egipcia del presente «y da una imagen auténtica y precisa, sencilla y profunda de un momento de la historia contemporánea». No obstante, esto, con ser mucho, no justificaría dedicar a la obra una página aparte en la historia de la novela egipcia, lo que de verdad lo justifica es que supone «un paso decisivo en el camino hacia una literatura nacional bien definida y llena de puro espíritu egipcio libre de ganga extranjera —de la que se sirve, sin embargo—, y que precisamente por ese carácter auténticamente nacional tiene un sitio en el mundo».

Sayyid Quṭb se queja del carácter elusivo de toda novela, un carácter que impide resumir y analizar, porque esas operaciones dejan la obra reducida «a un gran esqueleto carente de los rasgos y la fisonomía que definen su personalidad y revelan los puntos de que es hermosa y los puntos en que es fea».

Jān al-Jalīlī es una novela sin especial relieve ni brillo intelectual; no tiene ninguno de los marchamos que atraen la atención. Transcurre en un ambiente cotidiano. Se hacen y se dicen en ella las mismas cosas que todos los días se hacen y se dicen en Egipto. Sólo los ataques aéreos se salen de lo corriente.

En este punto empieza el resumen de la trama, que se lleva buena cantidad del espacio total.

El eje de la novela son los trabajos y los días de la familia ʿĀkif y a su vez la vida de la gente corriente de El Cairo en unas fechas bien determinadas. La novela propone «sencillos y exactos cuadros» de todo esto. «En su sencillez y su precisión concuerda con la instintiva forma de ser del pueblo que retrata». Los detalles y escenarios descritos por la novela son muchos. «Están expuestos de modo sereno y parsimonioso y restituyen el ritmo natural de una forma de vida sencilla y honda, conjugando la habilidad narrativa con la prospección psicológica, sin que ello deprima la primordial sensibilidad artística. Los numerosos personajes que viven en la novela no son menos auténticos que sus modelos vivos».

Sin embargo nada de lo dicho (perfección narrativa, autenticidad del trazado de los personajes, plena exactitud del proceso que lleva a los momentos fuertes) da su máximo valor a la novela, porque hay otra cosa más allá de todo esto que, en definitiva, es muy reducido y muy limitado. Ese algo más es la dimensión ejemplar que transforma la experiencia individual y anecdótica en universal experiencia humana, y el tiempo histórico limitado en tiempo cósmico. «Es la historia de la débil humanidad en manos del destino omnipotente, es la historia de las infatigables ironías que el destino gasta a la sumisa humanidad».

«La familia que protagoniza la novela se muda de un barrio a otro huyendo de la amenaza de los ataques aéreos y del peligro de muerte, y volverá a irse del nuevo barrio cuando la muerte le haya arrebatado lo más precioso que tenía».

El crítico insiste en la idea ejemplificándola con el caso de Aḥmad y con el de su hermano Rušdī, para concluir que esta dimensión trascendente de la novela es ajena a la intención expresa del autor, que «tiene todas sus potencias implicadas en relatar los hechos y en componer los personajes».

A continuación compara *Jān al-Jalīlī* con *ʿAwdat ar-rūḥ,* de Tawfiq al-Ḥakīm, sobre la base de la autenticidad, que ve «más fuerte y decidida» en la primera; en la segunda persisten unas cuantas sombras francesas. «Lo más brillante de *ʿAwdat ar-rūḥ* es el fulgor intelectual y el examen de diversos problemas del pensamiento, junto con los alardes realistas. Lo mejor de *Jān al-Jalīlī* es la sencillez de la vida, el realismo de la exposición y la exactitud analítica».

Por otra parte, «*Jān al-Jalīlī* está exenta de la falta de medida que aqueja a *ʿAwdat ar-rūḥ.* En *Jān al-Jalīlī* todo está muy bien ligado al eje central».

El último párrafo contiene palabras de aliento para el autor.

ALZIRA. APUNTES PARA SU HISTORIA MEDIEVAL (SIGLOS XI-XIII)

Por
RAFAELA CASTRILLO MÁRQUEZ

Si otra gloria no tuviera Alcira musulmana, le bastaría con la de haber sido patria de hombres ilustres de la talla del poeta Ibn Jafāŷa o del filósofo Ibn Ṭumlūs, por no citar sino a los más afamados. Las más importantes colecciones biográficas de autores musulmanes enriquecen sus páginas con los nombres de aquellos alcireños que sobresalieron en actividades intelectuales. Y también los geógrafos se ocupan de hacer su descripción, resaltando siempre su condición de isla fluvial, situada entre los brazos del río Júcar, que es lo que ha dado precisamente origen a su denominación: *al-Ŷazīra, la Isla,* la llamaron los árabes, o más concretamente, *Ŷazīrat Šuqr, la Isla del Jucar.*

Yāqūt —que junto a la grafía habitual de *Ŷazīrat Šuqr* da también las de *Šukr* y *Šaqr*— dice que es «la más agradable de las comarcas de Dios y la que posee mayor abundancia de vergeles, árboles y agua» e inserta una poesía a ella dedicada por uno de sus naturales ilustres: Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Ā'iša (1).

Al-Idrīsī la sitúa a 12 millas de Játiva y a 18 de Valencia y destaca la riqueza de sus árboles frutales, como hará siglos más tarde al-Ḥimyarī. Ambos autores coinciden también en calificar a sus habitantes de «gentes de calidad». Al-Idrīsī nos facilita otro dato interesante: el paso por Alcira de los troncos talados en los pinares de Cuenca que, por vía fluvial, eran conducidos hasta Cullera (2).

Al-Ḥimyarī afirma que el único modo de llegar a Alcira en la estación invernal era por medio de barcas, y en el verano por un vado.

(1) Yāqūt, *Mu'ŷam al-abuldān,* sub voces *Ŷazīrat Šukr* y *Šaqr.*
(2) Al-Idrīsī, *Nuzhat al-Muštāq,* ed. y tr. Dozy-De Goeje, Leydė, 1866, pp. 192 y 195, tr. pp. 233 y 237.

Inserta luego una bella composición de Ibn Jafāŷa en la que el poeta, con nostalgia del pasado, va recordando los lugares donde transcurrió su juventud. Y otras dos de Ibn ʿĀmira, escritas también en recuerdo de su ciudad, en las que la mención de las aguas azules del río Šuqr forma contrapunto poético con el color rojo de los cabellos de sus nuevos señores, los cristianos (3).

La dificultad del ingreso a Alcira también la hacía constar ya en el siglo V H. (= XI J. C.) al-ʿUḏrī, refiriendo que «el río la rodea por todas partes sin que quede más que un paraje agradable por el que se pueda llegar a al-Ŷazīra en el cual se ha construido un foso que está contiguo a un muro y a una puerta, a la que se entra por unas escaleras». Al-ʿUḏrī es quien da la vocalización más correcta del topónimo: *Ŷazīrat Šuqar*, que es como ha pasado a nuestro idioma (4).

En tiempos de al-Marrakušī —siglo VII H. (= XIII J. C.)—, debía existir un puente que facilitara el acceso, puesto que el autor así lo refiere (5).

Muchos han sido, pues, los musulmanes que se han ocupado de hacer en sus obras la descripción de Alcira, pero la pasión y el cariño, mezclados de nostálgico recuerdo, que pone Ibn Jafāŷa en sus versos siempre que a ella se refiere, supera cuanto de este lugar se haya escrito (6).

La historia de Alcira musulmana es particularmente interesante para nosotros a partir de los últimos años del siglo XI y, más concretamente, a partir del momento en que el Cid se posesiona de Valencia. Los pormenores de esta conquista son bien conocidos. Después de la caída de Toledo, en 1085, Alfonso VI promete al depuesto monarca al-Qādir —de la familia de los Banū Ḏī-l-Nūn y nieto del gran al-Ma'mūn— su ayuda para entronizarle en Valencia, ciudad de antiguo dependiente de Toledo y regida entonces por Ibn ʿAbd al-ʿAzīz. Con la ayuda de las tropas castellanas al mando de Alvar Háñez, y aprovechando la muerte de Ibn ʿAbd al-ʿAzīz ocurrida ese

(3) Al-Ḥimyarī, *al Rawḍ al-miʿṭār*, ed. y tr. Lévi-Provençal, pp. 102-104, tr. pp. 126 y s. La poesía de Ibn Jafāŷa que inserta al-Ḥimyarī corresponde a la número 303 en la esmerada edición que del *Dīwān* de este poeta ha hecho el Prof. Dr. Sayyid Gāzī (Alejandría, 1960).

(4) Al-ʿUḏrī, *Nuṣūṣ ʿan al-Andalus min Kitāb tarsiʿ al-ajbār... al-masālik ilà ŷamiʿ al-mamālik*, ed. al-Ahwānī, Madrid, 1965, p. 19. En el índice de lugares geográficos, en español, que lleva la edición, se encuentran indiferenciadas las referencias a Alcira y a Algeciras.

(5) ʿAbd al-Wāḥid al-Marrakušī, *al-Muʿŷib*, ed. Dozy, Leyden, 1847, p. 369, tr. Huici, Tetuán, 1955, p. 302.

(6) Ibn Jafāŷa, *Dīwān*, ed. Gāzī, vid., por ejemplo, poesías núms. 78, 156 y 277.

mismo año, al-Qādir consigue instalarse en Valencia, inaugurando un reinado altamente impopular. A los pocos años, en 1092, estalla una revolución y al-Qādir es asesinado. El cabecilla de los revolucionarios es Ŷa'far b. Ŷaḥḥāf, ayudado precisamente por el gobernador almorávide de Alcira, Abū Nāṣir. El Cid se erige en vengador del monarca asesinado y hace los preparativos para la conquista de Valencia, logrando su rendición tras la salida pacífica de los elementos almorávides que la defendían, al cabo de diecinueve meses y medio de asedio, en junio de 1094 (7).

El nombre de Alcira aparece varias veces en la historia cidiana. El año anterior a la toma de Valencia, cuando el Campeador, ante la amenaza de un desembarco de Yūsuf b. Tāšufīn en socorro de la ciudad, incita a su gobernador Ibn Ŷaḥḥāf a formar una coalición antialmorávide, el alcaide de Alcira se niega a participar en ella. Para castigar su negativa, ordena Rodrigo hacer una incursión en sus tierras y apoderarse del trigo (8). Y posteriormente, a los tres años de la caída de Valencia, Alcira es escenario de la derrota de un contingente de tropas del Cid a manos de Ibn 'Ā'iša, hijo de Yūsuf b. Tāšufīn (9). Muerto el Cid y abandonada Valencia, los almorávides hicieron su entrada en esta ciudad el año 495 H. (= 1102 J. C.).

Algunos años después, el 519 H. (= 1125 J. C.), inicia Alfonso I de Aragón su famosa expedición a la región levantina, en la que intentará, sin lograrlo, apoderarse de Alcira.

Cuando la parte oriental de la Península está bajo el dominio de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sa'd b. Mardanīš —el rey Lobo de nuestras crónicas—, paladín contra el poder almohade, es señor de Alcira, Aḥmad b. Muḥammad b. Ŷa'far b. Sufyān, el cual, descontento por el favor con que Ibn Mardanīš distinguía a los cristianos y temeroso de caer un día en desgracia y ser desposeído de su gobierno, se sublevó contra él y entró en negociaciones con los almohades. Ibn Mardanīš, decidido a aplastar la rebelión, marcha contra Alcira y la pone cerco, en el año 566 H. (= 1171 J. C.). A pesar de contar con el apoyo de su hermano Abūl-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf, emir de Valencia, después de dos meses de asedio se ve obligado a retirarse ante los refuerzos que, al mando de Abū Ayyūb Muḥammad b. Hilāl, acuden en auxilio de los sitiados.

Por entonces el poder de Ibn Mardanīš tocaba a su fin. Abundaban

---

(7) Cfr. R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 6.ª ed., Madrid, 1967, pp. 250 y ss. Vid. también sobre Valencia el interesante artículo del Profesor Dr. E. Terés, *Textos poéticos árabes sobre Valencia*, apud. Rev. «Al-Andalus», t. XXX (1965), fasc. 2, pp. 291-307.

(8) R. Menéndez Pidal, loc. cit., p. 370.

(9) Loc. cit., pp. 442 y ss.

las defecciones de los que habían sido sus leales colaboradores e Ibn Hamušk, su propio suegro, le abandona por motivos familiares y se pasa a los almohades. Valencia, Almería, Lorca, Baza y también Alcira se entregan al almohade Abū Ya'qūb Yūsuf, e Ibn Mardanīš, refugiado en Murcia, muere allí el 567 H. (= 1172 J. C.). Con ello «fue total la obediencia a los almohades en el Levante y su doctrina lo abarcó por completo», como afirma Ibn al-Jaṭīb (10).

Pasados los años y entrado en su ocaso el esplendor almohade, surge en al-Andalus la figura de Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd, miembro de la noble familia que un día dominara en Zaragoza. El año 625 H. (= 1228 J. C.) se proclamó en Murcia *amīr al-mu'minīn*, reconociendo la autoridad califal de los 'abbāsíes y titulándose al-Mutawakkil 'alà Allāh. Sus éxitos fueron tan rápidos y fulgurantes que en un corto espacio de tiempo se hizo dueño de casi toda la parte oriental española, con excepción de algunas comarcas (11). Alcira, con Játiva y Denia, fueron de las que se sometieron al nuevo señor. No así Valencia, regida primeramente por el almohade Abū Sa'īd b. Muḥammad y luego por Abū Ŷamīl Zayyān b. Mardanīš —descendiente del legendario Ibn Mardanīš—, último rey musulmán de Valencia, quien acabó rindiéndola a Jaime I de Aragón mediante pacto, el año 636 H. (= 1238 J. C.) (12). Los términos de la capitulación son bien conocidos. El monarca aragonés se comprometía a proteger la salida de cuantos musulmanes quisieran abandonar la ciudad en el plazo de veinte días con dirección a Cullera o Denia, plazas cuya

(10) Cfr. Ibn al-Jaṭīb, *A'māl al-a'lām*, ed. Lévi-Provençal, Beyrouth, 1956, p. 262. Sobre Ibn Mardanīš, vid. también: Ibn Sa'īd, *Mugrib*, ed. Šawqī Ḏayf, El Cairo, 1953, t. II, pp. 250 y s. (Ibn Sa'īd escribe: Ibn Marḏanīš); al-Naṣirī, *K. al-Istiqṣā'*, t. III, tr. Hamet, apud. Archives Marocaines, t. XXXII (1927), p. 103; al-Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb*, t. VI, pp. 112 y s.

(11) Cuando nombra heredero a su hijo Abū Bakr, recibe la adhesión de todas las regiones comprendidas entre Alcira y Algeciras, el 629 H. (= 1231/1232 J. C.). Cfr. Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, tr. Huici, Los almohades, t. I, p. 334. Vid. también sobre este personaje al-Maqqarī: *Nafḥ al-ṭīb*, t. VI, p. 118; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, t. II, biogr. 518, pp. 251 y s.; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl al-a'lām*, pp. 277 y ss.; *El anónimo de Madrid y Copenhague*, ed. y tr. Huici, Valencia, 1917, pp. 118 y s., tr. p. 139; I. de las Cagigas, *Mudéjares*, Madrid, 1949, t. II, pp. 347 y siguientes.

(12) Ibn 'Iḏārī escribe que, en respuesta a una petición de socorro de Zayyān, el monarca ḥafṣī de Túnez Abū Zakarivā', envió una flota en ayuda de Valencia con víveres, armas y dinero, y al no poder desembarcar por causa del cerco, regresaron a Túnez después de dejar en Denia las armas y los víveres. Cfr. *al-Bayān al-mugrib*, tr. Huici, Los almohades, t. II, pp. 124 y s. Vid. también al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. El Cairo, t. VI, p. 204; al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mi'ṭār*, ed. Lévi-Provençal, p. 48, tr. p. 61.

posesión se había reservado Zayyān, y respecto a las cuales se había acordado una tregua de siete años (13). Se afirma que fueron más de cincuenta mil los que se exiliaron voluntariamente. A los que optaron por quedarse, se les garantizaba su seguridad y la práctica de su fe y costumbres (14).

Ya hemos anotado que Alcira quedaba fuera de la jurisdicción de Zayyān y, por lo tanto, de momento, no corrió la suerte de Valencia y de las otras plazas sometidas al mismo, que hubieron de ser entregadas, y cuyo límite geográfico lo constituía la margen izquierda del Júcar, según afirma Gómez Miedes: «Zaen no se obligo a entregar las de la otra parte del mismo Rio, porque como era Rey nueuo y mal quisto no se hauia estendido sobrellas su mando, ni estauan por el» (15).

Pero como era fácil de prever, don Jaime no iba a detener su anhelo de conquista en el río Júcar. Y pronto Alcira había de correr la misma suerte que las otras plazas caídas ya en poder de los cristianos. Al-Ḥimyarī inserta sendas epístolas de Ibn 'Āmira y de Ibn al-Abbār escritas con motivo de la pérdida de Valencia. En la primera de ellas dice su autor que, después de la caída de Valencia, «la tropa de infieles lanzó sus soldados rubios, de ojos azules, que cercaron la isla de Šuqr». Las palabras de Ibn al-Abbār, llenas de un lirismo triste, nos hablan también de la expansión de la conquista aragonesa hasta Alcira (16). Las fuentes cristianas nos proporcionan abundantes datos sobre este punto. En primer lugar contamos con el extenso relato que el propio rey hace en su Crónica. En ella refiere cómo el gobernador de Alcira huyó de la fortaleza al enterarse de los propósitos de conquista que él abrigaba. Al quedar desamparados, los habitantes envían mensajeros al monarca para expresarle sus deseos de entrega pacífica. Después de varias negociaciones promete don Jaime respetar sus vidas, fe y costumbres, mientras los de Alcira, por su parte, se comprometen a entregar una de las torres —y poco después las otras dos—, situadas junto a la puerta de Valencia, y al pago de los mismos impuestos que venían satisfaciendo a su ante-

(13) Ibn 'Iḏārī reduce a cinco el número de años de la tregua. Cfr. *al-Bayān al-mugrib*, tr. Huici, Los almohades, t. II, p. 125.

(14) Vid., por extenso, el relato de la entrega de Valencia apud Jaime I, rey de Aragón, *H.ª del rey de Aragón D. Jaime I el Conquistador...*, tr. M. Flotats y A. Bofarull, Barcelona, 1848, pp. 261-265; B. Gómez Miedes, *La historia del muy alto e invencible rey Don Jaime de Aragón*, Valencia, 1584, pp. 236 y ss.; F. Diago, *Anales del Reyno de Valencia*, Valencia, 1613, t. I, ff. 316 v y 317 r.

(15) Cfr. B. Gómez Miedes, *La historia del... rey Don Jaime de Aragón*, p. 241.

(16) Cfr. al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-mi'ṭār*, ed. Lévi-Provençal, pp. 49 y 52 y ss.; tr. pp. 62 y 66 y ss.

rior gobernador (17). El monarca hacía también una concesión: que ningún cautivo refugiado en Alcira pudiera ser reclamado ni aun por el propio rey. De parecido derecho gozaron también otras morerías valencianas (18).

Escolano y Gómez Miedes se expresan en términos parecidos. Este último explica la fuga del gobernador de Alcira como motivada por el temor de que don Jaime se hubiera enterado de los tratos secretos que mantenía con los castellanos, a quienes pensaba rendir la plaza, y quisiera descargar en él su cólera (19).

Por lo que respecta a la fecha de la conquista de Alcira, hay fluctuaciones en las fuentes. Al-Maqqarī, en una breve referencia, sitúa la rendición a finales del año 639 H. (= 1242 J. C.), y añade que tuvo lugar «en paz» (*ṣulḥan*), es decir, mediante capitulación, empleando el mismo término que unas páginas antes había utilizado al referirse a la conquista de Valencia. Zurita y Escolano, por su parte, sitúan el suceso en el año 1245 (20).

No había transcurrido mucho tiempo desde que Alcira capitulara cuando debieron presentarse los primeros conflictos derivados de la convivencia entre musulmanes y cristianos, por causa de las heredades que unos y otros poseían en la villa y su término. Ordena entonces Jaime I, para solventar las diferencias, que les sean devueltas a los sarracenos las que les hubieren sido arrebatadas violentamente y establece normas para prevenir futuros altercados (21). A esta misma finalidad de evitar los conflictos que pudieran surgir entre las comunidades mudéjar y cristiana de las diferentes localidades valencianas,

(17) Sobre la topografía alcireña, vid. J. Ribera, *Topografía de Alcira árabe*, apud. Rev. «El Archivo», t. II (1887-88), pp. 54 y ss.

(18) Vid. M. Gual Camarena, *Mudéjares valencianos*, apud. Rev. «Saitabi», año IX (1949), t. VII, núm. 33-34, p. 171.

(19) Vid. Jaime I, rey de Aragón, *Historia*, tr. Flotats y Bofarull, pp. 293-295; B. Gómez Miedes, *La historia del rey Don Jaime de Aragón*, p. 303; G. Escolano, *Décadas de la historia de... Valencia*, Valencia, 1879, t. II, p. 391.

(20) Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, t. VI, p. 215; G. Escolano, *Décadas*, t. II, p. 391. Don Roque Chabás, a quien se deben numerosos estudios sobre la historia de la región levantina, fija la entrada de Jaime I en Alcira la víspera de San Silvestre —es decir, el 30 de diciembre— del año 1242. Cf. *Sección de Documentos*, apud «El Archivo», t. II (1887-88), p. 270; y *Alcira y su Archivo Municipal*, apud «El Archivo», t. VI (1892), p. 217.

(21) El documento fue otorgado en Játiva el 18 de julio de 1245 y se conserva en el Archivo Municipal de Alcira. Ha sido publicado por A. Huici en su *Colección diplomática de Jaime I el Conquistador*, Valencia, 1916, t. I, doc. CCCIII, pp. 419 y ss., y por José María Parra Ballester en *Pergaminos de la Cancillería real del Archivo municipal de Alcira*, Alcira, 1967, doc. n.º 1, pp. 1 a 8.

tenderán las sucesivas disposiones de los monarcas, prohibitivas de morar en común (22). La población musulmana en la región valenciana vivía normalmente en barrios separados y, para mayor aislamiento y salvaguardia, murados. En Alcira los propios habitantes de la morería son los que solicitan sea levantado en ésta un muro para su protección (23). Sin embargo, el hecho de que distintos monarcas insistan en la separación de morada de ambos núcleos de población, indica que las medidas prohibitivas no siempre fueron observadas y que, en la práctica, la convivencia debió ser frecuente (24).

La población mudéjar estaba sujeta al pago de tributos especiales, además de otros cuyo gravamen compartía con los cristianos. Jaime I, en 1257, fija en 100 besantes la contribución de los musulmanes de Alcira, dentro de la relación general de impuestos que correspondía pagar a las distintas comunidades mudéjares del reino de Valencia. Esta aportación es de las menores ya que, según consta en la misma relación, los de Uxó habían de satisfacer 600 besantes y los de Alfandec de Mariynen, 800 (25). En ocasiones, los monarcas eximían individual o colectivamente a los musulmanes del pago de determinados impuestos. Así, el citado rey, en 1270 libera a los de Alcira que labren tierras en Campanar del pago del besante anual y, en 1274, exime durante cuatro años de las peitas o tributos de carácter personal —que habían de pagar al igual que los cristianos—, a los sarracenos que acudan a poblar Alcira (26).

---

(22) Sobre el término «mudéjar», vid. I. de las Cagigas, *Los mudéjares*, t. I, pp. 57 y ss.

(23) Vid. L. Piles, *La situación social de los moros de realengo en la Valencia del siglo XV*, apud «Estudios de historia social de España», t. I (1949), p. 233 y nota 7.

(24) En 1276 ordena Pedro el Grande a los Justicias del reino de Valencia que no permitan cohabitar cristianos con sarracenos (Doc. del Arch. de la Corona de Aragón, publicado por F. Roca Traver en *Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval 1238-1338*, Zaragoza, 1952, p. 193. Martín I, en 1409, prohibe a los cristianos de Valencia habitar dentro de la morería (Cf. F. Roca Traver, loc. cit., p. 125). Vid. también L. Piles, *La situación social...*, p. 233; M. Gual Camarena, *Mudéjares valencianos*, p. 170.

(25) Documento del Arch. de la Corona de Aragón, publicado por R. Chabás en «El Archivo», t. I (1886-87), p. 255. El besante —según definición de Gual Camarena— era el derecho que el monarca percibía anualmente por cada sarraceno. Cf. *Mudéjares valencianos*, pp. 186 y ss. Vid. también sobre la cuestión tributaria, L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las instituciones españolas*, Madrid, 1968, pp. 308 y 602 y ss.

(26) Documentos del Archivo de la Corona de Aragón. Vid. J. E. Martínez Ferrando, *Catálogo de la documentación del antiguo reino de Valencia*. Madrid, 1934, t. I, docs. 1019 y 1706.

Jaime I conoció los grandes levantamientos de los mudéjares valencianos, acaudillados por Alazarch, como le llaman las fuentes, y murió antes de poder sofocar el último de ellos, legando a su hijo la tarea de la pacificación del reino. Para terminar con su estado de agitación, determinó el monarca expulsar a toda la población musulmana y dio una orden en tal sentido. Fueron muchos los que hubieron de expatriarse, sin que influyeran en el ánimo del rey para hacerle desistir de su propósito, los ofrecimientos de nuevos impuestos que le hicieron los afectados ni la oposición de algunos señores que veían perjudicados sus intereses con dicha medida. El número de los expulsados fue muy grande. La Crónica del monarca habla de «cinco leguas desde la vanguardia de la comitiva hasta la retaguardia», como extensión de la larga fila que formaban, en su camino hacia Villena, portando cada uno cuantos bienes y enseres podían acarrear (27).

Sin embargo, fueron muchos también los mudéjares que siguieron permaneciendo en el reino. Aunque Diago cifra en cien mil el número de los que lo abandonaron, dice que el rey «dissimulaua con los que en numero extraordinario se quedauan en el [reino] por dar gusto a los ricos hombres y caualleros que siempre procuraron valerles por sus intereses» (28). Los que continuaron residiendo en el reino, nuevamente provocaron otra sublevación poco tiempo después, que no pudo ver sofocada por haberle sorprendido antes la muerte. Hallándose precisamente en Alcira y sintiéndose enfermo, mandó llamar a su hijo don Pedro para darle las últimas instrucciones, recomendándole muy encarecidamente que llevara a cabo la total expulsión de los mudéjares.

De las distintas ocasiones que Jaime I estuvo en Alcira, recoge Diago su estancia del año 1270, en cuyo momento ordenó la construcción de la acequia nueva, y su posterior viaje a la villa, de 1272, para celebrar Cortes en ella (29).

A la muerte de este monarca, ocurrida el 1276, quedaba por resolver, como hemos dicho, la cuestión de los mudéjares valencianos, en plena sublevación. Por lo que respecta a Alcira, esta sublevación tuvo una consecuencia de particular interés. Dio ocasión a que, aprovechando la oportunidad del momento, por hallarse don Pedro ocupado en sofocar la revuelta y los ánimos de las gentes excitados contra el elemento musulmán, la población cristiana de la villa llevara a cabo el saqueo de la morería. La fecha del suceso no es bien conocida.

---

(27) Sobre los pormenores de la expulsión y su fecha, vid. Jaime I, rey de Aragón, *Historia*, tr. Flotats y Bofarull, pp. 315 y ss.; G. Escolano, *Décadas*, pp. 607 y ss.; B. Gómez Miedes, *La historia del... rey Don Jaime*, pp. 335 y ss.; F. Diago, *Anales*, t. I, ff. 344 v y ss.

(28) F. Diago, loc. cit., f. 373 v.

(29) F. Diago, loc. cit., ff. 378 v y 381 v.

Chabás la limita entre la muerte de Jaime I, en julio de 1276, y el indulto concedido a la villa por su sucesor, otorgado en junio de 1279, inclinándose a pensar que fuera incluso anterior a la toma de Montesa, último reducto de los mudéjares rebeldes, en septiembre de 1277 (30). Esta opinión puede concretarse aún más a la luz de los documentos relativos a este acontecimiento, que se conservan en el Archivo de la Corona de Aragón y que insertamos como Apéndice. El primero lleva la fecha del 26 de junio de 1277 y va dirigido al Justicia de Alcira, a fin de que haga comparecer a diversos individuos acusados de haber figurado entre los asaltantes. Por lo tanto, sabemos ya con certeza que el saqueo de la morería tuvo lugar antes de esta fecha.

Según consta también en los referidos documentos, conocemos el castigo pecuniario que el monarca impuso a la villa por el saqueo de la morería. La cantidad a que ascendía el mismo era, en un principio, de 15.000 sueldos reales, rebajados posteriormente a 10.000 (31). Martín de Seta fue la persona designada como colector para hacer efectiva la suma, con la orden expresa de embargar los bienes de los que no pudieran pagar su parte. Solamente había de exceptuar a los caballeros, libres de este gravamen (32). En junio de 1279 concede don Pedro el real perdón a Alcira y su término, quedando zanjado con ello el incidente. No obstante, en este último documento se hace constar que no han de ser incluídos en la remisión de penas ni el Baile, ni el Justicia y los demás oficiales reales (33).

Casi todos los autores coinciden en reconocer como causa principal de los saqueos que se produjeron en las morerías de las distintas localidades, el afán de pillaje y no el motivo religioso. El asalto a la morería de Alcira afectó no sólo a los mudéjares de la villa sino a los que habitaban en las alquerías de su término, y no se limitó a los bienes y pertenencias sino que se vieron afectados incluso en sus personas, como se desprende de la lectura del indulto de 1279. En el saqueo debieron tomar parte también vecinos de localidades próximas, o al menos la sospecha debió existir, dando motivo a que el monarca expidiera el 1 de abril de 1278, un documento dirigido a Martín de Seta en el que se le ordena compruebe la no participación de los

(30) R. Chabás, *Documentos*, apud «El Archivo», t. II (1887-88), pp. 272 y siguientes.

(31) Vid. infra, Apéndice, doc. núm. 2.

(32) Loc. cit., docs. núms. 4 y 6.

(33) Chabás interpreta esta decisión real como motivada por la participación delictiva de las autoridades en el saqueo, siquiera fuera por su actitud pasiva ante el mismo. Como publica, transcrito y traducido, el documento del indulto, no lo insertamos en nuestro Apéndice. Cf. *Documentos*, apud «El Archivo» t. II (1887-88), p. 272.

vecinos de Carcagente, Ternils y Algemesí en el asunto de Alcira y, una vez comprobada, se les exima de culpa (34).

El caso de Alcira no debió ser único en el siglo XIII. El documento en el que se ordena a Martín de Seta el embargo de bienes de aquellos que no puedan pagar la multa, prescribe también, al mismo tiempo, que se proceda en igual forma con los vecinos de Murviedro que hubieran intervenido en el saqueo de la morería de Liria (35).

La población mudéjar valenciana siguió, no obstante, prestando su apoyo al monarca. El mismo Pedro el Grande acude a ellos en solicitud de ballesteros y lanceros con que incrementar sus huestes en la lucha que mantenía con los franceses, prometiendo recompensarles con el pago de buena soldada (36).

Acabado el reinado de dicho monarca —muerto el año 1285—, llegamos al tope cronológico que nos hemos marcado en nuestro trabajo. Ha sido nuestra intención a lo largo de estas páginas, esbozar los principales momentos históricos vividos por Alcira y su población musulmana desde finales del siglo XI hasta casi concluído el XIII, dejando a un lado, intencionadamente y por razones de brevedad, aspectos importantes de índole social y política. Remitimos al lector interesado, a los estudios de los diferentes autores que hemos ido citando, relativos al reino de Valencia en general y a su población mudéjar.

(34) Vid. infra, Apéndice, doc. núm. 5.

(35) Los casos de Alcira y Liria pueden citarse, pues, como excepciones a la afirmación de Roca Traver de que «los asaltos a las morerías valencianas perpetrados en los siglos XIV y XV en modo alguno pudieron darse en el XIII». (*Un siglo de vida mudéjar*, p. 119.) Vid. J. E. Martínez Ferrando, *Catálogo de la documentación relativa al antiguo reino de Valencia*, t. II, doc. 353.

(36) Vid. *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, publ. por P. Bofarull, t. VI, p. 195.

APENDICE

Documentos del Archivo de la Corona de Aragón relativos al saqueo de la morería de Alcira. Reinado de Pedro el Grande (1)

1

Valencia, 26, junio, 1277. (Reg. 39, fol. 210 v)

Orden a Ermengaudo, justicia de Alcira, de que cite a comparecer a diversos individuos, acusados de haber tomado parte en el saqueo de la morería de la villa

P[etrus], Dei gratia Rex Aragonum, fideli suo Ermengaudo iusticie Algesire, salutem et gratiam. Mandamus vobis quod visis pre- / sentibus assignetis ex parte nostra diem martis proximan venturam peremptoriam ad proponendum et dicendum quicquid (sic) proponere / vel dicere voluerint coram Raymundo de Minorisa vbicumque nos fuerimus contra inquisitionem factam super barrigio morerie [ ] / istis qui secuntur. R[aymundo] Segarre, Berengario Vrgelis, P[etro] de Elgana, Berengario de na Mandonia Barraquer, Dommico Gasco, Berengario / Pelicer, Iusto (?) Banat, Dommico Batitzato, Martino F. Batitzato, Dommico Xotelado, Dommico de Glarini, Bernardo de Aldaurax, / Therese uxori quondam Micchel, P[etro] Dolit, Bernardo de na Barçalona, R[aymundo] Texidor, Bernardo qui moratur cum / Iacobo Escuder, Aparcero Galidon, Martino de Spessa, F[errando] Traginer marito de na Amada, / Micheli qui moratur cum Ferrando Sanxis, Iohanni Amoret marito de na Catarina, Iacobo qui moratur / cum Iohanne de Tuyol, P[etro] Fuster, Dommico Gil, G[uillelmo] de Cannades, Dommico Cavalerii, Berengario de Nepes (?), Bondia Banaten Cabrari (?) / Bernardo de Calidis en Calderes, F[errando] Myr, similiter filiis de na Cabrari, B[ernardo] de Calidis qui moratur in ravali, filio d'en Camaco (?) / et matri eius Garbana, P[etro] Ianuarii, filio d'en Gil Tafur, B[ernardo] Marsol, Andree Dunola, Francisco filio P[etri] Sancii, G[uillelmo] de / Cilla, Nicholae uxori quondam Uraqueti (?), Romeo Previgno d'en Frayana, Berengario de Calidis, G[uillelmo] Venrel, Romeo Porta, P[etro] Goneli (?), R[aymundo] de Ture, Micheli Ferrand, Martino de Carcastello, P[etro] Ermengaudi, Iohanni de Buyol, P[etro] Paschali Galindo, Berengario

(1) Los documentos que a continuación transcribimos, corresponden a los núms. 242, 328, 329, 340, 352 y 372 del *Catálogo* de Martínez Ferrando (t. II). De esta obra recogemos los epígrafes que van en cursiva.

de na / Mandonia, Raymundo de Poale, uxori Martini de Nula, P[etro] Rossel, G[uillelmo] de Anglada, Paschali de Alcudia de Carlet, Ferrando / Sancii, Marco Galindo. Datum Valencie, VI kalendas iulii anno Domini M.CC.LXX septimo.

2

Valencia, 12, febrero, 1278. (Reg. 40, fol. 63)

Orden a Rodrigo Jiménez de Luna, procurador del Reino de Valencia, de que cobre a los vecinos de Alcira solamente 10.000 sueldos reales, en vez de 15.000, a que subía en un principio la cantidad que se les impuso como castigo

P[etrus], Dei gratia Rex Aragonum, [nobili] et dilecto Roderici Exemeni de Luna, procuratori Regni Valencie uel collectori denariorum condemnacionis Algeçire, / salutem [et gratiam] [ ] speditim (?) ad instanciam et preses carisima consorti nostre rexine Mayoris, absolvimus et [ ] / hominum (?) de Algeçire quinque M. solidorum de illis quindecem milibus solidorum in quibus ipsa vniuersitas vobis extitit / per sententiam condemnata. Quare mandamus vobis quatenus ab ipsis hominibus de Algeçira non petatis seu exigatis de inde per ipsam / condamnacionem nisi tamen decem milia solidorum. Datum Valencie, pridie idus februarii anno Domini M.CC.LXX.VII.

3

Valencia, 13, febrero, 1278. (Reg. 40, fol. 63)

Orden al mismo Rodríguez Jiménez de Luna, de que absuelva a Gonzalo de Concha, vecino de Alcira, inculpado de haber capturado cuatro sarracenos en el saqueo de la morería de la villa; pero que se le obligue a contribuir también a la cantidad impuesta como castigo general

P[etrus], Aragone Rex, / nobili et dilecto viro Roderico Eximeni de Luna, procuratori Regni Valencie vel collectori condempnacionis quam nos fecimus in Algezira, salutem et dilectionum. Gondiçalbus de Concha habitator de Algezira nobis supplicando ad stranie per cum ipse racione barregii morerie de Algezira singulariter / esset condempnatus racione quatuor sarracenorum quos confessus fuit se habuisse de dicto barrigio, quo prout nunc asserit non iamodum barregii / set alias cepit dictos quatuor sarracenos et eos tradidit baiulo et iusticie de Algezira super quo suplicauit probacionem suam recepi. Nos autem / recepcionem testium et examinacionem et probacionem istius negocii comisimus venerabili Episcopo valentino per quem nobis constat predictum Gonçalbum sufficienter / probasse predicta. Quare

mandamus uobis quatenus racione predicte singularis seu specialis condempnacionis non petatis uel recipiatis aliquid ab eo. Immo, / si aliqua recepistis ab eo racione predicta, visis presentibus restituatis sibi et restitui faciatis. Volumus tamen quod ipso in generali con- / dempnacione contribuat simul cu maliis conuicinis suis. Datum Valencie, idus februarii anno Domini M° CC° LXX° septimo.

4

Valencia, 19, febrero, 1278. (Reg. 40, fol. 69)

Orden al baile, justicias y vecinos de Alcira, de que reconozcan a Martín de Seta como colector, en nombre del rey, de la cantidad que tenía que pagar la villa como castigo por el saqueo de la morería

P[etrus], Dei gratia Rex Aragonum, fidelibus suis baiulo, iusticie et vniuersis hominibus Algezire, salutem et gratiam. Noveritis / quod nos mitimus Martinum de Seta de domo nostra pro levandis, recipiendis et colligendis pro nobis et nomine nostro denariis / condempnacionis de Algezire. Quare mandamus uobis quatenus de omnibus predictis denariis respondeatis et tradeatis loco nostro / dicto Martino de Seta latori presentium uobis, mandamus dicto Martino quod uos et bona vestra compellat ad predicta. / Datum Valencie, XI kalendas martii anno predicto.

5

Valencia, 1, abril, 1278. (Reg. 40, fol. 78 v)

Despacho dirigido a Martín de Seta diciéndole que si los vecinos de Carcagente, Ternils y Algemesí prueban que no intervinieron en el saqueo de la morería de Alcira, que se les perdone

P[etrus], Dei gratia Rex Aragonum, fideli portario suo Martino de Seta, salutem et gratiam. Mandamus uobis quatenus si homines de Carcaxen et de / Ternils et de Algemesi probouerint idonee quod ipsi tempore barrigii morarie de Algezira essent tantum remoti a dicto barrigio / quod non possent ad subuencionem ipsius ad tempus venire, non compellans eos ad contribuendum in condempnacionen / quam nos imposuimus vniuersitati de Algezira causa barrigii supradicti, prout hoc in sententia dicte condempnacionis iam / est expressum et exceptum. Datum Valencie, kalendas aprilis anno predicto.

6

Valencia, 15, abril, 1278. (Reg. 40, fol. 92 v)

Despacho dirigido al justicia de Alcira y a Martín de Seta para que no graven a los caballeros por razón del saqueo de la morería

P[etrus], Dei gratia Rex Aragonum, fidelibus suis iusticie Algesire et Martino de Seta de domo nostra, salutem et gratiam. Mandamus / quatenus si milites Algezire proposuerint coram uobis aliquas deffensiones propter quas secundum tenorem sentencie late contra (?) universitatem / super facto morarie intelligi non debeant in condempnacionem ipsius sententie, ipsas deffensiones eorum admitentes ipsos uel [bona] / eorum contra tenorem ipsius sententie in aliquo non gravetis. Datum Valencie, XVII kalendas madii anno predicto.

LA CELESTINA COMO ANTROPOLOGIA HISPANO-SEMITICA (1)

Por
FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA

Una gran sorpresa aguarda al lector en las páginas de la *Farsa de Inez Pereira* (1523) de Gil Vicente. La joven lisboeta de este nombre está harta de tanta labor de aguja y sólo piensa en casarse. Difícil de contentar, rechaza al simplón de Pero Marquez, que ha sido llevado de visita por una vieja bruja, y sólo aceptará como marido a un caballero de maneras cortesanas que pueda tocar la viola para ella. Después de este fracaso la madre decide llamar a unos casamenteros realmente expertos, los judíos Leitão y Vidal, que pasaban por casualidad por allí. No es demasiado difícil para los judíos encontrar al candidato idóneo: un arruinado cortesano que pasa airosamente el examen de viola. Leitão y Vidal llevan a cabo incluso una suerte de ceremonia nupcial en la más divertida de las jergas, mitad hebreo y mitad portuguesa. La pareja está naturalmente encaminada al desastre, pero esto no importa demasiado desde el momento en que, gracias a los judíos, la presumida Inez Pereira ha conseguido el marido de sus sueños.

No hay ningún problema o aspaviento respecto a la presencia y servicios de los judíos. Lo que aquí tenemos es, por supuesto, un perfecto ejemplo de la *convivencia* medieval entre cristianos y judíos (2). La obra confirma la extensión con la cual los españoles estaban habituados al matrimonio concertado y, además, a considerar a los judíos como los grandes expertos en la materia. La literatura española medieval y del Siglo de Oro, y el teatro en particular (3), tratan con frecuencia al ca-

(1) Publicado originalmente en inglés en la *Revue de Littérature Comparée,* 4 (1987), pp. 425-453. La presente traducción ha sido hecha con el amable permiso y revisión por parte del autor.

(2) Lo he comentado en «Os judeus casamenteiros de Gil Vicente», *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la memoire de Marcel Bataillon* (París: Foundation Singer-Polignac, 1979), pp. 375-379.

(3) Incluso Juan Ruiz-don Melón, es presionado por su familia para casarse con «una doncella rica, fija de don Pepión» (*Libro de buen amor,* 658b). Para un retrato lleno de color de la *corredora* ver el *Spill o libre de*

samentero como un personaje-tipo bien conocido, y Gil Vicente está del todo en lo cierto al considerar el arte del casamentero como un arte judío. Basado en una autoridad bíblica como es el matrimonio de Isaac y Rebeca a través de los esfuerzos de un buen sirviente (Génesis, 24) y reconocido como básico para la supervivencia del pueblo judío, la casamentaría es una actividad ejercida en tiempos antiguos por muchos rabinos famosos. Para los judíos del período talmúdico, el matrimonio no precedido por *šiddukhin* era considerado indecente y estaba en ocasiones sujeto incluso a castigo corporal (4). La moderna literatura en yiddish ha hecho del *šadkhan* uno de sus tipos más coloristas, revestido de cantidad de triquiñuelas profesionales, pero aún así visto con simpatía y buena voluntad. La investigación actual muestra que los judíos españoles medievales no eran una excepción en este sentido, pues cualquier alternativa al matrimonio agenciado permanecía como moralmente inaceptable. Aunque el *šadkhan* nunca alcanzó la popularidad universal de la que disfrutó en la judería Ashkenazi, estamos bien informados acerca del recurso a los agentes matrimoniales como un asunto rutinario (5). Está lejos de sorprendernos el que un poeta como Judah Al-Harizi (ca. 1170-1235) pueda describir en su *Takhemoni* un arrebato de enfermedad de amores en el más puro estilo a lo «Calisto» inducido sólo por la elocuencia de una anciana, gran experta en casamentaría (6). En los últimos tiempos el aprecio de los conversos por una endogamia discretamente amañada ha sido considerado un signo de judaísmo, y los estudiosos actuales han sospechado que los judaizantes debieron usar de secretos y altamente especializados casamenteros (7). Por lo que se refiere a la espontánea facilidad con la que la madre de Inez Pereira recurre a Leitão y Vidal, no es demasiado sorprendente para una sociedad cristiana acostumbrada durante siglos a confiar en los judíos como diplomáticos y agentes de negocios.

---

les dones de Jacme Roig, ed. Roque Chabás (Barcelona-Madrid: l'Avenç, 1905), vv. 1992-2013. Una de las más divertidas escenas del casamentero trabajando en un medio rural se encuentra en la *Egloga interlocutoria* de Pedro de Avila, escrita antes de 1511 (Eugen Kohler, *Sieben Spanische Dramatische Eklogen,* [Dresden: M. Niemeyer, 1911], pp. 249-250). I.S. Revah menciona el interés de Lope de Rueda, Suárez de Figueroa y Sá de Miranda por la figura del casamentero (*Recherches sur les oeuvres de Gil Vicente,* [Lisboa: 1955], v. II, p. 221). Celso Láfer añade la *Tragicomedia pastoril de Serra da Estrela* en *O judeu em Gil Vicente* (Sao Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1963), p. 62. Para el casamentero en Quevedo, ver Amédée Mas, *La caricature de la femme et de l'amour dans l'oeuvre de Quevedo* (París: Ediciones Iberoamericanas, 1957), pp. 93-95. Ver también José Deleito y Piñuela, *La mala vida en la España de Felipe IV* (Madrid: Espasa-Calpe, 1948), pp. 33 y 73.

(4) Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages* (Philadelphia: Macmillan, 1896), p. 176. Ver también el capítulo «The Go-between», en Chaim Bermant, *The Walled Garden. The Saga of Jewish Family Life and Tradition* (New York: Macmillan, 1975).

(5) Abraham A. Neuman, que insiste en la necesidad moral del casamiento arreglado por la familia para los judíos españoles, no piensa que usaran siempre los servicios del *šadkhan* (*The Jews in Spain. Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages* [Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1942], v. II, p. 25). Las cosas no estaban ciertamente tan claras. Conocemos un contrato estipulado en el que un judío de Cardona pagaría una suma respetable al casamentero que arregló su propio matrimonio con la hija de un judío de Barcelona (David Romano, «Un casamentero judío. Cardona, 1312», *Sefarad,* 31 [1971], pp. 103-104). El sefardí conservaba su aprecio por los casamenteros de ambos géneros, casamenteros y casamenteras, hasta principios del siglo veinte (J.M. Estrugo, *El retorno a Sefarad cien años después de la Inquisición* [Madrid, 1933], p. 54).

(6) «The unhappy marriage», en: *The Takhemoni,* trans. V.E. Reichart (Jerusalem: R.H. Cohen Press, 1965), pp. 120-126.

(7) Para el especializado «medianero converso», Haim Beinart, «The converso community in 15th Century Spain», *The Sephardic Heritage,* ed. R.D. Barnett (London: Vallantine, Mitchel, 1971), pp. 454n. Para el matrimonio arreglado como signo sospechoso de criptojudaísmo a ojos de los inquisidores, ver Eleazar Gutwirth, «On the Background to Cota's "Epitalamio burlesco"», *Romanische Forschungen,* 97 (1985), p. 11.

La España medieval tuvo una clara preferencia por los matrimonios arreglados (8), lo cual indica una cierta uniformidad de costumbres con sus moros y judíos. La importancia del casamentero profesional en la España cristiana debe ser vista como una extensión de lo que en este tiempo es norma aceptada en Al-Andalus y en el mundo oriental. El matrimonio negociado y el recurso a una tercera parte es allí todavía una respetable y apropiada manera de encontrar una esposa. La jattāba, una anciana experimentada en esta actividad, es la clase de figura popular que puede ser documentada hasta muy recientemente en las sociedades musulmanas de la cuenca mediterránea (9). Trabajaba a menudo bajo pretexto de buhonera de artículos de interés femenino. En ciertos lugares incluso solían ser judías (10), lo que viene a ser una réplica de la situación —a primera vista difícil de creer— de la *Farsa de Inez Pereira*. Lo mismo que para los judíos, y como cuestión de principio, la casamentaría es para los musulmanes una actividad honorable y casi devota. Las murmuraciones tendentes a destruir matrimonios en perspectiva eran consideradas una costumbre particularmente odiosa (11). El mismo Profeta delegaba en terceras personas para sus múltiples matrimonios y se mostró además como ejemplo de la causa generalmente meritoria de ayudar a favorecer la unión de los que se aman (12).

Al mismo tiempo, las civilizaciones orientales también han sido unánimes en afirmar la idea de que el amor fuera del matrimonio debe regirse por las mismas reglas básicas y usar los buenos oficios de hábiles mediadores. El *Kama Sutra* de Vatsya-

---

(8) Heath Dillard, «Rape, Abduction and Elopement in Medieval Castille: The Migration of Women during the Reconquest», *Bulletin. Society for Spanish and Portuguese Historical Studies,* 4 (1978), pp. 83-84.

(9) Una de las primeras y más vividas descripciones de la *jattāba* y su oficio es la dada por E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London, 1842), pp. 143-144; y *Arabian Society in the Middle Ages* (London, 1883), pp. 224-225. Para lo mismo en Marruecos, G. Salmon, «Les mariages musulmans à Tanger», *Archives marocaines,* 1 (1904), p. 275. Incluso cuando el matrimonio ha sido decidido por las familias, la costumbre demanda la implicación de algún amigo socialmente prominente, según Edward Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco* (London: Macmillan, 1914), pp. 19-20. La rígida segregación de sexos en la Libia actual hace todavía necesarias a terceras partes en la ocasión del matrimonio: «Les échanges indispensables ne peuvent avoir lieu que selon un code strict dont la pression sociale se porte garante, et après maints filtrages que favorisent les bons offices de personnages en quelque sorte spécialisés: les médiateurs de tout genre» (Christine Souriau, «La societé feminine en Libye», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,* 6 [1969], p. 128). En Siria eran las madres, tías, abuelas y hermanas quienes solían cumplir el papel de *jattāba* buscando novias entre sus amigas y parientas (Khalad Chatila, *Le mariage chez les musulmans en Syrie* [París: Les Presses Modernes, 1934], p. 17). Los agentes del matrimonio de ambos sexos están bien representados dentro de las tradiciones de Oriente. Ver: C.G. Campbell, *Tales from the Arab Tribes* (New York: L. Drummond, 1950), pp. 114 y 135. Esto mismo es válido para Irán de acuerdo con Bess Allen Donaldson, *The Wild Rue. A Study of Muhammedan Magic and Folklore in Iran* (London: Luzac & Co., 1938), p. 49. Para la España musulmana, Claudio Sánchez Albornoz, *España y el Islam* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1943), p. 92. Incluso la *restauratio virginitatis,* tema de gran diversión en toda la literatura celestinesca española, es todavía practicada por turbias comadronas orientales (Youssef el Masry, *Le drame sexuel de la femme dans l'orient arabe* [París: Lafront, 1962], p. 126).

(10) Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes* (París: G.P. Maisonneuve, 1938), v. I, p. 61.

(11) Jaime Oliver Asín, «Un morisco de Túnez, admirador de Lope», *Al-Andalus,* 1 (1933), p. 433.

(12) Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love Among the Arabs* (London: U. of London P., 1971), p. 56. Se consideraba a los amigos como sujetos a la obligación caritativa de ayudar al amante a soportar el ansia de la pasión (*Ibíd.,* 78). Ibn Ḥazm consagra un capítulo (XVII) al «amigo favorable» y recomienda por encima de todos los servicios leales de viejas que gustan particularmente de la buena acción de ayudar a las huérfanas a casarse y le prestan sus propias ropas y alhajas (*El collar de la paloma,* trad. Emilio García Gómez, [Madrid: Alianza Editorial, 1985], p. 166). El *Corbacho* del Arcipreste de Talavera incluye un fragmento encantador sobre cómo dos amigos deben ayudarse uno al otro a resolver sus respectivas disputas de amantes (ed. J. González Muelas, [Madrid, Castalia, 1970], p. 83).

yana aconseja al sabio virtuoso y contemplativo de hace dos mil años usar un medianero para tener éxito en asuntos amorosos difíciles, y describe oportunamente las técnicas que tal agente debería desplegar. La literatura árabe de *adab* (13), reflejando el esplendor del Califato abbasí y su inclinación marcadamente urbana, se centra en una cultura del amor. Construida a partir de la experiencia previa de la erotología hindú, convierte a la alcahueta en la pieza central de su doctrina para los más refinados (14). En *El collar de la paloma,* la pieza maestra absoluta de la literatura de *adab,* Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063) dedica un capítulo a las cualidades del diestro mensajero y dibuja con mano firme el primer retrato de la alcahueta escrito en suelo español (15). Así, el alcahuetear se hace necesario para la civilización árabe como una consecuencia de la dicotomía entre pasión (*'išq*) y matrimonio. Es un concepto heredado de Grecia a través de las líneas convergentes de Platón y Epicuro, y se muestra bastante análogo a la doctrina *courtois* de los poetas occitanos. Fue el popular Ben Quzmān quien escribió en una ocasión:

> ¿Sabes, si besas a tu mujer, lo que es besar?
> Sólo el amante sabe abrazar, sabe besar (16).

Pero ningún trovador, sin embargo, compartió su idea acerca de la necesidad de un intermediario para triunfar en el amor:

> Si a maltratarte ves que tu amor resuelto está,
> «manda a un discreto que obre a su andar»: te irá mejor (17).

La alcahuetería, por el contrario, se esconde en Oriente por todos los rincones. Incluso el mismo *adab* tiende a convertir al enamorado en un verdadero alcahuete como consecuencia de concentrar la *'išq* en el amor de costosas esclavas (*qiyān*) expertas en el canto y en la poesía (18). Era incluso esperado que una *qayna* que mereciera la pena dominara una particular variedad de canción de amor basada en tópicos de proxenetismo (19). La enfermedad de amor, una de las conquistas de la inmensamente difundida recensión médica de Avicena, prescribe el recurso a los

---

(13) Para una de las más lúcidas valoraciones del *adab* como un concepto literario y cultural, ver Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation,* (Chicago: U. of Chicago P., 1953), pp. 250-257. De la misma importancia es el *magnum opus* de Jean Claude Vadet, *Theory of Profane Love Among the Arabs,* (London: U. of London, 1971). Breve, pero útil, es el artículo de Francesco Gabrieli en la *Encyclopaedia of Islam* (new edition). Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz,* (Berkeley and Los Angeles: U. of California P., 1969). John S. Badeau, «They Lived Once Thus in Baghdad», *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya,* (Leiden: Brill, 1972), pp. 38-49. Para la cultura de *adab* en Al-Andalus, ver Anwar G. Chejne, *Muslim Spain. Its History and Culture,* (Minneapolis: U. of Minnesota P., 1974), pp. 196-218 (ed. esp. *Historia de España musulmana* [Madrid: Cátedra, 1980], pp. 177-195).

(14) Para este ideal oriental de «sofisticación» y sus consecuencias, M.H. Ghazi, «Un groupe social: les "raffinés" (*ẓurafā*», *Studia Islamica,* 11 (1959), pp. 39-71.

(15) *El collar de la paloma,* cap. XI, «Sobre el mensajero», p. 145.

(16) Emilio García Gómez, *Todo Ben Quzmān,* (Madrid: Gredos, 1972), v. I, p. 191 (37).

(17) *Ibíd.,* v. II, p. 571 (111). El preludio de Ben Quzmān se basa en un proverbio árabe conocido: «Mitte prudentem legatum, et ne mandata ei da» (572n).

(18) Es el mismo Ǧahiz quien la describe como una situación común en su *Risālat al-Qiyān o Tratado de las esclavas cantoras,* en Charles Pellat, «Les esclaves-chanteauses de Ǧahiz», *Arabica,* 10 (1963), pp. 121-147. Igualmente Giffen, *Theory of Profane Love,* p. 129. La atmósfera de música, poesía y amoríos aquí descrita no es muy diferente de la usual para la cantaora andaluza, de acuerdo con la figura idealizada por los hermanos Machado en *La Lola se va a los puertos.*

(19) Pellat, «Les esclaves chanteuses de Ǧahiz», p. 145. El poema de Ben Quzmān citado arriba (nota 16) podría ser un ejemplo.

«auxilium et consilium vetularum», como fue fielmente recogido por Bernardus Gordonius en su famoso *Lilium medicinae* (ca. 1284) (20). Pero todo esto fue conocido en España mejor que en ningún otro lugar, y el *Sumario de la medicina* (1498) de Francisco López de Villalobos no tiene escrúpulos al anotar con todo el esmero debido los remedios acerca «Del mal de amores que Auicena llamó illisci [*'išq*] y los griegos le llaman hereos» (21). No olvida los remedios de llamar a las expertas «vejezuelas» e incluso la misma advertencia dada por el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz en contra de beber vino blanco y vino tinto.

Fue en este sentido general como España madrugó en familiarizarse con una situación en la que todo el amor, tanto lícito como ilícito, requería los servicios profesionales de una tercera parte. A primera vista, la mediación y la alcahuetería pueden ser consideradas como actividades similares y sólo diferentes en un sentido legal externo. Sin embargo, la clandestinidad siempre presente en la alcahuetería ha forzado una clara especialización que ofrece escasa oportunidad para la práctica de uno y otro oficio. Dada la situación enclaustrada y semi-reclusa de la mujer en las sociedades orientales, la tercera debe básicamente ser capaz de penetrar la intimidad de las dependencias de las mujeres para inspeccionar el «mercado» e intentar persuadir a la incauta durante una conversación no vigilada. Necesariamente tal papel sólo puede ser desempeñado por una mujer ocupada en alguna actividad inofensiva, como la venta de adornos o cosméticos o la curandera de achaques femeninos. Por otro lado, el casamentero opera discretamente, pero siempre a cara descubierta, intentando ganarse la confianza de las familias, sobre todo de su escalón más alto y responsable. Todas estas razones favorecieron la existencia de un agente masculino, excepto en Oriente, donde incluso entre los judíos las mujeres desempeñaron la parte del *šadkhan* (22). Por el contrario, la alcahueta trabaja fuera y en contra del «sistema» con una capacidad esencialmente destructiva del mismo. A diferencia de la prostituta, representa una amenaza a la institución del matrimonio convenido y es vista como un peligroso agente antisocial. Si el casamentero trabaja para el beneficio de ambos sexos, la alcahueta es el instrumento del hombre rico y poderoso, a la caza de las mujeres inocentes de la comunidad. Como profesional bien retribuido, la alcahueta comparte con letrados y médicos una clientela de clase adinerada en el medio urbano medieval. Es ésta la función que en las sociedades cristianas occidentales convirtió al rico clérigo secular en el ideal y más aventajado cliente de la proxeneta. «Abades de todas dignidades, desde obispos hasta sacristanes» (23) en el caso de la Celestina de Rojas.

La alcahuetería es, por supuesto, tan vieja como la civilización y no es sorprendente encontrar sus ecos en la literatura de las más diversas culturas y áreas geográficas. En Roma el mundo de la alcahuetería y la prostitución desarrolló una

(20) John Livingstone Lowes, «The lovers Maladye of Hereos», *Modern Philology,* 11 (1913-1914), pp. 491-546.

(21) *Algunas obras del doctor Francisco López de Villalobos,* (Madrid: Bibliófilos Españoles, 1886), p. 324. En este caso, e igual en Gordonius a causa de la fuente compartida en Avicena, Villalobos se refiere a la habilidad de la vieja tanto para extinguir como para provocar el amor con su elocuencia.

(22) Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages,* p. 171.

(23) *Tragicomedia de Calisto y Melibea,* ed. S. Gilman y D.S. Severin (Madrid: Alianza Editorial, 1969), acto IX, p. 151.

impresionante colección de variedades y colaboradores de la original *lena,* con las categorías de *lupanarii, adductores, perductores, conciliatrices* y *ancillulae* (24). De todas éstas, la de más éxito en la literatura fue la *lena* de la comedia, quien también irradia sobre las Dipsas de Ovidio y la Acanthis de Propercio (25). La Edad Media latina tiene al Anus de la comedia elegíaca *Pamphilus* (siglo XII) y el poema pseudo-ovidiano *De Vetula* de Richard de Fournival (siglo XIII), traducido al francés una generación después. En éste encontramos un delicioso retrato de Ovidio como clérigo medieval, dedicado a sus estudios en la comodidad de un magnífico aposento, rodeado de códices e instrumentos musicales. El estudioso-poeta se ha preocupado en decorar sus paredes con figuras alegóricas de la Filosofía, la Música, la Ética y la Astronomía. Pero este serio y casto acompañamiento es solamente una guardia de honor alrededor del espléndido lecho que domina el acogedor estudio: «Du notable lit qui estroit en la chambre de Ovid et comment il nestoit si dure pucelle qui illec ne perdist son pucellage» (26). Fue en ella donde muchas doncellas como «Bietrix, Agnes, Jehanette et Berthe» perdieron su virginidad y muchas damas casadas rompieron sus votos conyugales. La buena suerte, sin embargo, va a fallarle a Ovidio en su aventura suprema, debido precisamente al hecho de que la alcahueta no está madura como personaje literario. Ardiendo por el amor de una doncella inaccesible, el escolar tiene que persuadir a una vieja para que actúe como su alcahueta. Como ésta carece totalmente de experiencia en el negocio, sus ardides sólo alcanzan el tosco truco de sustituir ella misma en el lecho a la amada que el joven clérigo esperaba encontrar. Ovidio sólo pudo satisfacer su pasión muchos años más tarde, cuando ambos ya no eran jóvenes. Pero las traumáticas secuelas de su inesperado encuentro con la estúpida y lasciva vieja fueron, a la larga, la causa de su retiro del amor para una vida plenamente dedicada a la Teología y las Matemáticas.

Únicamente la literatura española ha visto la culminación de la tercera con una pasmosa colección de obras maestras: el *Libro de Buen Amor* (1330-1343) de Juan Ruiz, *La Celestina* (1499) de Fernando de Rojas y *La Dorotea* (1632) de Lope de Vega. Pero son las literaturas orientales las que primero demandan un escrutinio más cercano en este aspecto. Es obvio que es aquí donde pueden ser encontradas las más antiguas y diversificadas figuras de medianeras. Inician su camino en la India (27) desde las fábulas del *Hitopadeza* hasta la gramática erótica del *Kama Sutra,* pa-

(24) William S. Sanger, *The History of Prostitution* (New York: The Medical Publishing, 1897), p. 69.

(25) Problema constantemente discutido desde los *Orígenes de la novela española* (1905-1910) de Menéndez Pelayo, es tratado con extensión por María Rosa Lida (*La originalidad artística de «La Celestina»* [Buenos Aires: Eudeba, 1962], pp. 534-542). Actualización de Tomás González Rolán, «Rasgos de la alcahuetería amorosa en la literatura latina», en: *La Celestina y su entorno social.* Actas del I Congreso Internacional sobre «La Celestina» (Barcelona: Borrás Ediciones, 1977), pp. 276-289. El autor extiende su investigación a la poesía (Ovidio, Propercio, Tibulo) y a la ficción (Apuleyo). Las raíces de la figura de la *lena* pueden ser halladas en la literatura epigramática y en unos pocos casos se intenta implicar a mujeres casadas y no esclavas (una situación, debe ser dicho, implícita, pero nunca desarrollada como tal). González Rolán ni siquiera menciona alguna otra posible influencia al encontrar los orígenes de todas las figuras celestinescas en la literatura latina, desde Plauto al *Pamphilus.*

(26) Jean Lefevre, *La vieille ou les dernières amours d'Ovide,* éd. E. Cocheris (París, 1861), pp. 24-25.

(27) La alcahueta es tratada como una figura positiva y servicial en la literatura clásica hindú: «The job of the go-between is really daring and venturesome... the go-between sometimes descants about the shortlive character of youth; sometimes presents a disquisition about her charming beauty» (Ahamad Hussain, *Erotic Sentiments in Indian Literature [with Reference to Surdas and Potala]* [Delhi-Lucknow, Ata Ram and Sons, 1982], p. 109). Incluso respetables brahmanes actúan en tal calidad en el teatro hindú (Sylvain Levi, *Le théatre indien* [París: E. Bouillon, 1890], pp. 358-359). También, Damodara Gupta, *Los consejos de la Celestina (Kuttanimatam),* trad. F. Tola (Barcelona, 1973).

sando por la refinada literatura de *adab* con *El collar de la paloma* de Ibn Ḥazm, las omnipresentes *Mil y una noches* e incluso las populares representaciones de sombras chinescas (28). La infinita gama incluye la alcahueta servicial, la piadosa, la diabólica, la hipócrita religiosa y la meramente cómica. En una forma u otra es en la literatura árabe donde la figura de la medianera representa una culminación ideal o antonomásica de la astucia y la elocuencia. Como tal, está ampliamente representada en la temprana ficción didáctica traducida al español, como los *Proverbios de Salomón* y el *Libro de los engannos e assayamientos de las mugeres.* Las elementales viejas del *Pamphilus,* de los *fabliaux* y del *Roman de la Rose* de Juan de Meun vienen claramente después de la introducción del tipo en la literatura occidental de *exempla* por la *Disciplina clericalis* (comienzos del siglo XII) de Pedro Alfonso y su famoso cuento titulado «De canicula lachrymante» (29). A pesar de las muchas semillas allí sembradas, la literatura francesa nunca conoció el florecimiento final de la alcahueta como figura literaria. No obstante su introducción por Chrétien de Troyes, los *romanciers* no hicieron hincapié ni gustaron particularmente de esta figura (30).

La investigación reciente permite un claro retrato de la alcahueta como una figura importada al Occidente medieval desde fuentes indirectas árabes y pronto considerablemente disfrazada con elementos recibidos de la tradición clásica (31). No es

---

(28) Fernando de Toro Garland, «La Celestina en "Las mil y una noches"», *Revista de Literatura,* 29 (1966), pp. 5-33. Para los cuentos orientales de terceras ver R. Basset, *Mille et un contes, récits et légendes arabes,* 3 vols. (París: Maisonneuve, 1924), particularmente I, 23 y II, 3, 37, 73. Campbell, *Tales from the Arab Tribes.* J.A.B. Van Buitenen, *Tales of Ancient India* (Chicago: Chicago U.P., 1959). Angel González Palencia, rec. de *Historia de los amores de Bayad y Riyad. Una chantefable oriental en estilo persa,* de A.R. Nykl, *Al-Andalus,* 6 (1941), pp. 499-501. No falta una historia de alcahueta en el manual erótico del Sheikh Nefzaoui, *The Perfumed Garden* (New York: Lancer Books, 1964), p. 51 (n. ed. esp. *El jardín perfumado* [Barcelona: Plaza & Janés, 1990], p. 50). Para la España musulmana, el poema de Abu Chafer Ahmad ben Said (m. 1163), cuya medianera es una experta en astrología y magia, aficionada al vino y capaz «de reunir el fuego y el agua» con su elocuencia (Emilio García Gómez, *Poemas arábigo-andaluces* [Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946], p. 138 [65]). Para la tercera como figura central de las representaciones del teatro de sombras y sus orígenes en los tratados de amor como *El secretario* de Al-Yamani (s. IX), ver María Kotzamanidou, «The Spanish and Arabic Characterization of the Go-Between in the Light of Popular Performance», *Hispanic Review,* 48 (1980), pp. 91-109.

(29) Ver Félix Lecoy, *Recherches sur le «Libro de buen amor» de Juan Ruiz Archiprêtre de Hita* (París: Droz), p. 320. Lida, *La originalidad artística de «La Celestina»,* pp. 548-549. En cuanto a las «entremeteuses» de los fabliaux, son pocas (principalmente *Auberée* y *Vieille et la Lisette*) y además figuras claramente importadas (*Disciplina clericalis*): «L'entremetteuse n'est pas une figure estimée dans la galerie des personnages de fabliaux» (Per Nykrog, *Les fabliaux,* [Genève: Droz, 1973], p. 650). No hay discrepancias en lo concerniente a las fuentes orientales de *Auberée* (Gustave Cohen, *La vie littéraire en France au Moyen Age* [París: Editions Jules Tallandier, 1949], p. 129). La llegada a la Europa Occidental de diferentes ramificaciones (oriental y bizantina) del *Libro de Sindibad* durante el siglo XII ha sido estudiada por John Esten Keller, *The Book of the Wiles of Women* (Chapel Hill: U. of North Carolina Press, 1956). Para los ecos del cuento de la *perra llorona* o *Calicula lachrymante* en la literatura de *exempla* occidental, *ibíd.,* p. 9.

(30) Ver el estudio en este campo de Philippe Ménard, *Le rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen âge (1150-1250),* (Genève: Droz, 1969), pp. 211-214. Ménard sospecha acertadamente que realidad y literatura coinciden en parte aquí en maneras todavía poco claras. Otro estudio centrado en *Vieille* de Juan de Meun y que atiende sólo a las *lenae* como fuente remota es el de Luis Beltrán, «La Vieille's Past», *Romanische Forschungen,* 84 (1972), pp. 77-96. La Anus del *Pamphilus* sería la piedra angular para la alcahueta en Occidente de acuerdo con Pierre Heugas, *«La Célestine» et sa descendance directe* (Bordeaux: Université de Bordeaux, 1973), pp. 102-105.

(31) De acuerdo con lo que puede ser considerada la tesis «clásica» de Joseph de Morawski, *Pamphile et Galatée par Jehan Bras-de-Fer de Dammartin-en-Goële. Poème français inédit du XIVe siècle. Edition critique précédée de recherches sur le Pamphilus latin* (París, 1917), pp. 39, 105, 141. las afinidades entre la comedia elegíaca y el *fabliau* fueron señaladas por Gustave Cohen, *La vie littéraire en France au Moyen Age,* p. 134. Han sido ahora reforzadas (pero sin tener en cuenta el particular problema de *Anus*) por Peter Dronke, «The Rise of Medieval Fabliau: Latin and Vernacular Evidences», *Romanische Forschungen,* 85 (1973), pp. 275-297.

éste el momento, sin embargo, de reabrir el debate concerniente a los orígenes de la alcahueta española (32). No estamos tratando tanto las fuentes literarias como su proyección hacia un nuevo nivel de significado. El problema aquí radica realmente en la dinámica de la sorprendente trascendencia de la alcahueta hacia una esfera análoga a la del mito. A pesar de tantas pesquisas en torno a los orígenes literarios de la alcahueta, no se ha hecho virtualmente ningún esfuerzo en enjuiciar en profundidad un hecho tan básico como la concentración de Juan Ruiz en la ya familiar idea de la necesidad de que el «buen» (es decir, experto) amante tiene de una tercera profesional y bien escogida (33). Por supuesto, no es que Occidente desconociera el crimen del proxenetismo (como se ve por su castigo en las leyes grecorromanas) (34) ni su eco inmediato, la figura literaria de la proxeneta. El punto esencial del problema es simplemente el hecho obvio de que dos mil años de tradición literaria (Clásica, Oriental y Occidental) no crearon, fuera de España, ninguna figura importante de este orden.

Las tantas veces y futilmente invocadas *improbae lenae* de la literatura latina eran sólo las gentes y consejeras de esclavas o prostitutas de alto rango, y los amantes las veían no como aliadas, sino como sus más odiados enemigos. El tema de la seducción de una mujer honesta en casa de sus padres o su marido permaneció básicamente desconocido —y quizá inconcebible— para la literatura clásica, puesto que la comedia latina y la poesía amorosa nunca lo adoptaron. Las *lenae* no tenían necesidad de atraer a sus casas a la más o menos confiada muchacha, como hicieron Anus de *Pamphilus* y Trotaconventos, adoptando el truco favorito de sus colegas orientales. La Vieille de Juan de Meun queda (después de haber sido primero enemiga del amante) como una abstracción que pronuncia su alegato en favor del amor libre y su consejo de aceptar al amante (en la pura tradición de la *lena*) para la igualmente incorpórea Bel Accueil. Con respecto a la *vetula* en la *Historia de duobus amantibus* de Aeneas Silvio Piccolomini (una obra bien conocida por Fernando de Rojas) (35), hace allí poco más que entregar una carta, tras lo cual sus servicios son inmediatamente desechados. La causa de esta situación de subdesarrollo técnico del personaje es que la tradición occidental carece claramente de una teoría del amor basada en la alcahueta como llave maestra en un «triángulo» amoroso de esta naturaleza particular (París y Helena no necesitaron de alcahuetas, sino de una nave veloz). La alcahueta, sin embargo, ha sido familiar en la España cristiana desde el siglo XIII,

---

(32) Añadir a la bibliografía previamente citada Adolfo Bonilla y San Martín, «Antecedentes del tipo celestinesco en la literatura latina», *Revue Hispanique,* 15 (1906), pp. 372-386. Georges Cirot, «L'épisode de Doña Endrina dans le "Libro de Buen Amor"», *Bulletin Hispanique,* 45 (1943), pp. 139-156. J. Berzunza, «Notes on Witchcraft and "alcahuetería"», *The Romanic Review,* 19 (1928), pp. 141-150. Norman B. Spector, «The procuress and Religious Hypocrisy», *Itálica,* 33 (1956), pp. 52-59. Michael J. Ruggerio, *The Evolution of the Go-Between in Spanish Literature Through the Sixteenth Century* (Berkeley and Los Angeles: U. of California P.), 1966. En cuanto a la inmensa cantidad de estudio en *La originalidad artística en La Celestina* de Lida, es tan rico en datos bien organizados como a la vez un caso clásico de pirrismo crítico.

(33) La decisiva importancia de tal noción, así como de la equilibrada dicotomía alcahueta/casamentera, fue señalada de pasada por Gonzalo Sobejano, rec. de *Zur dichterischen Originalität der Arcipreste de Hita* de Ulrich Leo: *Romanische Forschungen,* 70 (1958), p. 428.

(34) Ver P. Lacroix, *History of Prostitution* (New York: Covici-Friede Publishers, 1931), v. I, pp. 625-630. Sobre todo Justiniano en su ley contra el *lenocinium* (Nv; 14, auth. col. 22, tít. I), publicada por Pierre Dufour, *Histoire de la prostitution* (París, 1812), v. III, pp. 227-237.

(35) La relación, señalada en primer lugar por Menéndez Pelayo, ha sido enfatizada por Rachel Frank, «Four Paradoxes in "The Celestina"», *The Romanic Review,* 38 (1947), pp. 53-68. Fue, por su parte, minimizada por Lida en *La originalidad artística de «La Celestina»,* pp. 389-392.

desempeñando un hasta ahora insospechado papel en todas las ramas (religiosa, amorosa y satírica) de la poesía gallega (36). Pero incluso en la Península Ibérica el tipo no llega a la mayoría de edad hasta que Juan Ruiz lo hizo centro de una teoría del amor «científica» (y, por tanto, *buena*), siguiendo las huellas de la literatura árabe de *adab* (37). Dentro del encuadre particular del Arcipreste la pasión debe ser ampliamente saciada, pero sólo en términos de refinamiento que corresponde a un miembro distinguido de la clerecía. No en vano la admirada Trotaconventos a veces se equipara onomásticamente con el concepto mismo de «Buen Amor»: «Llamatme buen amor e faré yo lealtat» (932b). Uno de los propósitos básicos del libro es precisamente la oportunidad de ver su oficio desarrollarse para nuestro deleite en un arte que a cada momento forja su propia «éticas» y reglas del juego. Dondequiera que faltó tal factor teórico, la literatura de la tercera permaneció infradesarrollada y más o menos desprovista de sentido. El *Libro de Buen Amor* disfrutó de un enorme éxito en la España medieval y, contrariamente a lo que ocurrido sucedió con el *Roman de la Rose* de Meun, nunca fue objeto de ninguna clase de ataque en terrenos morales.

Es imposible una mejor comprensión de este problema general sin valorar primero la interacción mutua entre datos filosóficos, sociológicos y literarios. Dicho análisis clarifica inmediatamente la función característica y realzada del amor a través de la mediación tanto en Oriente como en la Península Ibérica. Puede decirse, como regla práctica, que cuanto más se avanza hacia al norte en Europa, menor es el papel asignado a la tercería. Obviamente, es resultado de una situación más libre de las mujeres pero también de las fuertes tradiciones con que las literaturas germánicas cultivan el tema opuesto de la agresividad sexual de la mujer. Cuanto mayor es la reclusión de la mujer, mayor es para el hombre la necesidad de la alcahueta y mayor es también la oportunidad para que ésta afile sus habilidades profesionales. En el caso de la sociedad medieval cristiana es obvio que el examen supremo, así como las más altas recompensas, residen para ella en la infiltración de ese harén divino que es el convento. El testimonio de *El Caballero Zifar* (ca. 1301) confirma que el convento era, en efecto, un coto de caza predilecto para la alcahuetería (38). Debemos recordar que *trotaconventos* fue primero un apelativo común antes de llegar a ser un nombre de pila literario usado con orgullo por la diligente servidora de Juan Ruiz. En Oriente, la alcahueta tiene que desarrollar la habilidad de penetrar en el gineceo mejor guardado y, oculta bajo la capa de actividades inocentes, continúa teniendo hasta estos días una presencia fácilmente documentable en el mundo musulmán. Es todo un negocio sombrío y traicionero que a veces se mezcla con otras actividades criminales tales como espiar para los maridos y suministrar venenos para horribles actos de castigo y venganza (39). Comprensiblemente, ha sido una acti-

(36) He estudiado este hecho en «Celestinas del siglo XIII», comunicación leída en el Congreso de la Sociedad Española de Literatura Comparada, Granada, marzo, 1986.

(37) La conexión de Juan Ruiz con la erotología árabe (el *adab* era en la época un concepto virtualmente desconocido por la erudición occidental) fue señalada por Américo Castro en *España en su historia* (Buenos Aires: Losada, 1948), dentro de la sección titulada «Un caso de particularidad cristiano-islámica» (pp. 386-417). Con respecto a la evidencia de la existencia y circulación en la España cristiana de la literatura de *adab* traducida, ver Francisco Márquez Villanueva, «Las lecturas del Deán de Cádiz», *Cuadernos Hispanoamericanos,* 395 (mayo, 1983), pp. 331-345.

(38) Luciana de Stefano, «"El caballero Zifar": novela didáctico-moral», *Thesaurus,* 27 (1972), p. 222.

(39) V. Müller, *En Syrie avec les bédouins* (París, 1931), p. 241. Mari García, la comadre de Rodrigo de Reinosa, era sin duda una envenenadora que «en pan da de bocadillos» (Stephen Gilman - Michael J. Ruggerio,

vidad despreciada, que se relega a miembros de grupos sociales marginales. Hasta tiempos recientes el proxenetismo fue practicado en Arabia por negras que trabajaban como reclutadoras para la prostitución, justo como solían hacer en la Valencia del siglo quince (40). Su truco clásico (bien conocido para los lectores del *Pamphilus* y del *Libro de Buen Amor*) era atraer chicas poco recelosas a alguna casa de mala reputación. Hasta hoy, el proxenetismo ha sido un serio y muy auténtico problema social en la vida de Oriente.

Pero la alcahueta no era otra cosa que un insidioso problema social en la España de la Edad Media y los primeros tiempos modernos (41). Encontramos en la literatura no sólo a Trotaconventos y a Celestina, sino a un numeroso pelotón que incluye a las cobilleiras (del latín *cubicularia*) y las «velhas e muy sabedeiras» *alcayotas* del Rey Alfonso el Sabio y otros muchos poetas gallegos (42), las del *Caballero Zifar,* las comadres de Rodrigo de Reinosa y otras muchas. Aunque no ha sido particularmente estudiado hasta hoy, el proxenetismo se revela incluso al ojo más inexperto como uno de los más relevantes y odiosos crímenes en la legislación peninsular de la Edad Media. Una vez que los fueros de los siglos XI y XII permiten un atisbo de las realidades de la temprana vida urbana, el crimen de alcahuetería llega a perfilarse como obsesivo y por ello se le aplica las penas más severas (43). La alcahueta y la bruja o hechicera son vistas en el mismo plano como las más peligrosas amenazas internas para la comunidad. Debe tenerse en cuenta que, como *ligadoras* (44), las brujas también intervenían con sus hechizos en la vida sexual legítima. Ambos tipos de actividades fueron sin duda desempeñados a veces por la misma persona, tal como vemos en *La Celestina* de Rojas. Estructuras sociales y legales, creadas por su función especial en la Reconquista, dotaron a Castilla de un exarcebado sentido del honor personal que convertía las transgresiones sexuales en las más serias ofensas. El crimen del *sosacamiento* de una mujer honesta se ve castigado con la hoguera, y Castilla preveía normalmente sólo a mujeres en este odioso papel (45). Las *Partidas* de Alfonso el Sabio (46) nos proveen de un estudio sin paralelo de las

---

«Rodrigo de Reinosa and "La Celestina"», *Romanische Forschungen,* 73 [1961], p. 276). El bien surtido «laboratorio» de Celestina tiene, por lo menos, el potencial para esta clase de crimen.

(40) «... these negresses procurers are often a real menace to society, and act as messengers and gobetweens between gay young men and nice girls, with whom they think there is a chance of doing business» (H.R.P. Dickson, *The Arab of the Desert* [London: Allen & Unwin, 1949], p. 246). Una alcahueta negra fue azotada en Valencia en 1640 (Miguel Gual Camarena, «Una cofradía de negros libertos en el siglo XV», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, 5* [Zaragoza, 1952], p. 459n).

(41) Ver Manuel Fernández Alvarez, *La sociedad española del Renacimiento* (Salamanca, Anaya, 1970), p. 162.

(42) La «madre» de la poesía amorosa gallega actúa a veces como una verdadera alcahueta, un papel en el cual resulta difícil concebir a la verdadera y biológica madre (Aurora Juárez Blanquer, «Madre y cantiga de amigo», *Estudios Románicos,* 1 [Univ. de Murcia, 1978], p. 151).

(43) La ley de Castilla desarrolló una conciencia peculiar del honor personal como ligado a la decencia sexual que convertía en serias ofensas cualquier transgresión en este terreno. Las alcahuetas fueron declaradas legalmente infames, y enviar una medianera a una mujer honesta era en sí mismo un acto deshonroso (Rafael Serra Ruiz, *Honor, honra e injuria en el derecho medieval español* [Murcia: Departamento de Historia del Derecho, 1969], pp. 107, 213, 229. Para las alcahuetas y su castigo, Dillard, *Daughters of the Reconquest,* pp. 199-201.

(44) *Ibid.,* 201.

(45) *Ibíd.,* 200.

(46) *Partida* VI, título XXII. Acerca del crimen de la seducción en general, *Partida* VII, título XIX, ley I. Las penas se han endurecido considerablemente en los pocos años transcurridos desde el *Libro de los fueros de Castilla* (ver nota 43).

muchas formas bajo las cuales el proxenetismo era practicado en Castilla. Castigado severamente, incluso en el delito menor de agencia o correduría al servicio de la prostitución establecida, conlleva la pena de muerte para todos los casos de seducción de una mujer honesta.

Es obvio que el Medievo español vivió como una pesadilla la amenaza permanente del proxenetismo. En el siglo XIII encontramos las invectivas de frei Paio de Coimbra contra las alcahuetas (47). Cien años después el franciscano fray Francisco Eiximenis dedica siete capítulos a este problema cuando se ocupa en su *Chrestiá* (48) de reglas de policía cristiana para su amada ciudad de Valencia. Para él la primera alcahueta no fue otra que la serpiente que indujo a Eva a pecar en el Paraíso. Concede por eso a toda mujer el derecho a golpear a voluntad a la mensajera diabólica y al marido el derecho de acuchillarle la cara (Celestina debe obviamente su cuchillada a uno de esos infortunados encuentros). Eiximenis finaliza ofreciendo toda suerte de detalles acerca de lo que un buen ciudadano debe hacer para proteger su hogar contra toda forma de alcahuetería.

El siglo XV prefiere concentrarse en los aspectos más viles de la alcahueta, como ilustran los casos horripilantes relatados por el *Spill de las donas* de Jaime Roig (49). El *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo ve a la vieja tercera no sólo como una amenaza para la castidad de toda doncella, monja, casada o viuda, sino también como abortista, envenenadora y bruja (50). Cuando Rojas escribe su *Tragicomedia* está evidentemente rescatando la figura de su decadencia en cuesta abajo hacia la banalidad del horror barato. Después de *La Celestina* la literatura española no seguirá siendo la misma, y, como Don Quijote, la alcahueta de Rojas contribuye a moldear la conciencia artística de cuantos desde entonces han manejado en ella la pluma.

---

(47) Mário Martins, *A sátira na literatura medieval portuguesa* (Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1977), p. 20. Morawski menciona de pasada diatribas similares contra las terceras por parte de moralistas franceses y predicadores como Tomás de Cantipré y Felipe de Novara (*Pamphile et Galatée*, p. 105n). Un capítulo (LXVIII) «De pronubis et earum nequiciis» se incluye en el *Speculum laicorum*, un manual muy usado por predicadores populares en la baja Edad Media (J.Th. Wetter, *Le «Speculum laicorum». Edition d'une collection d'exempla composée en Anglaterre à la fin du XIIIe siècle* [Paris: A. Picard, 1914], pp. 92-93). Fue traducido al español alrededor de 1450 como *El espéculo de los legos*, ed. J.M. Mohedano Hernández (Madrid: CSIC, 1951). El capítulo «De las alcahuetas» (LXXII, pp. 360-362) sigue fielmente el original al pintar a la alcahueta como agente para la prostitución que actúa sobre la base de trucos y ardides y no mediante la elocuencia seductora.

(48) A. Ivars, «El escritor fray Francisco Eximénez en Valencia», *Archivo Iberoamericano*, 12 (1925), pp. 325-382. Con respecto al proxenetismo, Eiximenis invoca a las autoridades de la *Summa de casibus* de Astensis y la *Summa confessorum* de Durand (p. 315). Siguiendo la advertencia de Eiximenis, los medianeros de ambos sexos fueron expulsados de la ciudad de Valencia en 1398, de acuerdo con José Hinojosa Montalvo, «La mujer en las ordenanzas municipales en el reino de Valencia durante la Edad Media», *Las mujeres en las ciudades medievales*, ed. C. Segura Graiño (Madrid: Univ. Autónoma de Madrid, 1984), p. 50. El famoso *publich* de Valencia (el distrito de la luz roja) era ya importante alrededor de 1350 y fue objeto de medidas de control repetidamente fallidas durante los siglos XVI y XVII (M. Carboneres, *Picaronas y alcahuetas o la mancebía de Valencia* [Valencia, 1876], pp. 47, 54, 55, 74, 76).

(49) El protagonista del *Spill* vio en Lérida a una alcahueta quemada en la hoguera por vender los servicios sexuales de su propio hijo bajo el pretexto de regentar una panadería. La tercera mujer de Roig, desesperada por su esterilidad, acudió a una vieja francesa famosa por sus curas. Como el remedio que prescribía para tales casos era simplemente tener relaciones con varios robustos jóvenes que estaban a su servicio, fue llevada ante el gobernador de Valencia, quien ordenó estrangularla secretamente.

(50) Para David O. Wise es el Arcipreste de Talavera quien inicia, dentro de un marco de esperable misoginia eclesiástica, el estereotipo negativo de la alcahueta que Rojas y sus imitadores habrían de construir («Reflections of Andreas Capellanus "De reprobatio amoris" in Juan Ruiz, Alfonso Martínez de Toledo and Fernando de Rojas», *Hispania*, 63 [1980], pp. 506-513).

• • • • •

No se necesita ser un determinista histórico en el sentido de Hippolyte Taine para darse cuenta de que la suprema presencia de la alcahueta en la literatura española es también la respuesta a un importante fenómeno de conciencia popular. Se comprende que, en ciertas situaciones, tal estado mental viniera a hallarse profundamente enraizado en la imaginación popular. Hablando en general, cualquier exceso de población masculina, sobre todo si es trashumante y desarraigada, opera en favor de la prostitución y su cercano aliado, el proxenetismo. De una forma similar, un exceso demográfico de mujeres (como el que se daba en el *Shtetl* ruso en el siglo XIX) trabaja en favor del casamentero y su personificación literaria, el *šadkhan* (Sholom Aleichem). Bajo la misma lógica, la comunidad académica, con sus masas de hombres jóvenes y sus ejércitos de prostitutas, será uno de los campos favoritos de acción de la alcahueta. Bajo la protección de las inmunidades académicas, París siempre conoció una intensa vida prostibularia dentro del recinto universitario. Fue Jacques de Vitry quien se quejaba del escándalo con su muy citado «in una autem et eadem domo scholae erant superius, prostibula inferius» (51).

No debe olvidarse que *la Celestina* y sus muchas imitaciones y continuaciones en la España del siglo XVI fueron sobre todo producto del entorno académico. Igual que la comedia humanística, que constituyó uno de sus modelos genéricos obvios, fueron escritas por intelectuales con grados universitarios que se dirigían a un círculo cerrado de estudiantes inteligentes como su público inmediato. En ambos casos, una actitud de orgullosa e independiente crítica de realidades sociales no ha podido menos de considerar como su más inmediato objetivo las disolutas costumbres que imperaban en el ambiente universitario (52). Salamanca no era una excepción a la regla, pues se la reconocía en toda Castilla como una suerte de capital establecida de la prostitución. Una de sus tradiciones más arraigadas era la vuelta en lunes de Pascua —para una bienvenida ruidosa— de las rameras que habían sido retiradas de la ciudad durante la Cuaresma. Las mismas Celestinas constituyen un género por definición «académico» y visiblemente relacionado con la misma Salamanca (53).

Rojas pone especial cuidado en dejar muy en claro que los clientes de Celestina eran en un número abrumador clérigos y que la llamada para ayudar a algún joven noble enamorado era para ella algo tan bienvenido como poco frecuente inusual. Después de esto, todas las *Celestinas* comparten un tema común en su ataque a

(51) Hastings Randall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1936), v. III, p. 440. La situación era prácticamente la misma en Bolonia. Ver Guido Zaccagnini, *La vita dei maestri e degli scolari nello studio di Bologna nei secoli XIII e XIV* (Genève: L.S. Olschki, 1926), p. 61. Las cartas latinas de las cortesanas napolitanas concernientes a su estrecha relación tanto con profesores como con estudiantes han sido destacadas por Guido Manecorda, *Storia della scuola in Italia* (Milano-Palermo-Napoli: Remo Sandron, 1914), v. I, parte II, p. 101. Jacques Le Goff estudia la mezcla de pecado y piedad en las universidades medievales en *Les intellectuels du moyen âge* (París: Editions le Seuil, 1957), pp. 90-92.

(52) Una de las más tempranas piezas del género, el *Paulus* escrito por Pier Paulo Vergerio sobre 1390, describe la atmósfera goliárdica en Bolonia y se declara a sí mismo aspirante «ad invenum corrigendos mores» (Emilio Fraccioli, *Il teatro italiano* [Torino: Einaudi, 1975], v. I, p. XXXII).

(53) Para la importancia de la universidad en los orígenes de la obra de Rojas, ver Stephen Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas* (Princeton U.P., 1972), ch. VI «Salamanca». Como aquí se muestra, la ciudad no descrita se relaciona con *La Celestina* en un sentido mucho más profundo que una mera referencia geográfica. Una amplia discusión sobre Salamanca como telón de fondo común para el género celestinesco aparece en Heugas, *«La Célestine» et sa descendance directe,* p. 245.

la alta clerecía como el principal y el más declarado cliente de la alcahueta (54). La cómoda relación entre el Arcipreste de Hita y su Trotaconventos obviamente reflejaba algo bastante conocido para la peculiar realidad contemporánea. Con el clérigo como el gran «experto» medieval en amor y su prominencia social en la vida urbana, era lógico que así fuera. En efecto, el primer caso conocido de este tipo de actividad criminal en la España medieval, nos presente a una alcahueta ocupada en su trabajo para un clérigo. Su nombre era Mari García y fue condenada a la expulsión de Bilforado por haber procurado una mujer casada a un clérigo de nombre Diego en los primeros años del siglo XIII (55). Como la lujuria y la magia negra eran las tentaciones más normales para el clérigo medieval, Alfonso el Sabio muestra a uno de ellos que combina oportunamente ambos vicios, conjurando a espíritus diabólicos para seducir a la doncella que codicia (56).

Es fácil ver cómo después de la *Celestina* las leyes universitarias en Salamanca instauraron grandes y, como era de esperar, futiles penas para prohibir los respetuosos y bien establecidos puentes entre los estudiantes acomodados y el mundo de la prostitución (¡todo el mundo se quitaba el bonete en la catedral ante la Celestina en la flor de su vida! (57)). Pero dicha conciencia de escándalo suponía un desarrollo relativamente nuevo, porque las actitudes medievales estaban dispuestas a conceder que el melancólico y poco saludable esfuerzo del estudio requería, como compensación, al menos un poco de vida amorosa. No se conocen en España invectivas contra la vida disipada en la Universidad con anterioridad a Rojas. Tales ataques eran recibidos por doquier con sentimientos cercanos a la indiferencia y nunca dieron lugar a ninguna medida radical de la que tengamos noticia. A pesar o por encima de las condenas, el escolar ovidiano era visto en todas partes como pilar de una cultura sólidamente conservadora. La relación con la alcahueta era considerada después de todo como normal y simbiótica en ese privativo mundo de los «clérigos» que era la Universidad. En este sentido la *vetula* vino a ser una especie típica de

---

(54) La alcahueta protegida o auxiliada en sus problemas por miembros poderosos de la clerecía es un lugar común en las imitaciones y continuaciones de *La Celestina* (Heugas, *«La Célestine» et sa descendance directe,* p. 497). «La vieille appartient à una litterature de clercs» (*ibíd.,* p. 102). Su desarrollo literario está también viciado por la misoginia clerical (*ibíd.,* pp. 555 y 585). En 1453 los jurados de Sevilla se quejaron a las autoridades de la ciudad del descaro de los rufianes y finalizaban de este modo: «Es público quien los defiende y sus señorías lo conocen bien» (Antonio Collantes de Terán Sánchez, «Un requerimiento de los jurados del concejo sevillano a mediados del siglo XV», *Historia. Instituciones. Documentos,* Universidad de Sevilla, 1 [1974], p. 59).

(55) Galo Sánchez, *Libro de los fueros de Castilla* (Barcelona, 1924), p. 137. Más accesible en la anotación de José Luis Rivarola, «"Doña Endrina e don Melón en uno casados son": sobre el desenlace del episodio de Melón y Endrina en el "Libro de Buen Amor"», *Romanische Forschungen,* 85 (1973), p. 343n. Dillard, *Daughters of the Reconquest,* p. 200. Ver también José Manuel Sito Soria, «La mujer en el "Libro de los fueros de Castiella" (aproximaciones a la condición sociojurídica de la mujer en Castilla en los siglos XI al XIII)», *Las mujeres en las ciudades medievales,* pp. 77 y 85.

(56) «Como Santa María fez partir o crerigo e a donzela que fazian voda, porque o crerigo trouxera este preito pelo demo, e fez que entrassen ambos en orden» (*Cantigas de Sancta Maria,* ed. W. Mettmann, [Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959], 1: 67, 125).

(57) Se prohibió a los estudiantes visitar las mancebías y lugares de mala reputación, quitarse los bonetes ante las prostitutas o hablar con viejas en la calle (Luis Sala Balust, *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca* [Madrid: CSIC, 1963], v. I, p. 130). Amplia información de esta cara oculta de la vida estudiantil de Salamanca en J. García Mercadal, *Estudiantes, sopistas y pícaros* (Madrid, 1934). Documentos sobre el mismo tema en Fulgencio Riesco Terrero, *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus colegios (siglos XV y XVI)* (Salamanca: Acta Salmanticensia, 1970).

la fauna académica, y fue el circunspecto pseudo-Boecio (ca. 1240) quien aconsejaba al estudiante huir de ella en su *De disciplina scholarium:* «Lotricum vetularum remotio summopere est operanda» (58).

Fernando de Rojas escribía, por tanto, basado en realidades muy cercanas, y que, en cierto sentido, tienen en sí mismas poco que ver con *Pamphilus* o incluso con la literatura misma. «Ir a Alcalá» (59) (la segunda ciudad universitaria española, fundada en 1508) se usaba como proverbio para significar pericia en las artes del proxenetismo. En Salamanca acudir a la alcahueta era cosa común hasta el punto de no constituir, al parecer, una conducta particularmente indecorosa. La *Repetición de amores* (ca. 1497) de Luis de Lucena declara que es, después de todo, el modo correcto y normal de proceder y que la dama en cuestión no debería sentirse demasiado ofendida por ello (60). «¡No una, sino ciento! Está sembrada la ciudad de ellas», dice Sancho de Muñino o de Muñón en su *Tragicomedia de Lisandro y Roselia* (1542) (61). Y la situación, en efecto, no cambió durante largo tiempo. Fray Luis de León no deja de advertir a su *Perfecta casada* (1583) contra ciertas «vejezuelas» (62), ni Cervantes (o quien escribiera *La tía fingida*) de llevar a su linda Esperanza, como era usual, a Salamanca. El más devoto colaborador de Santa Teresa, el padre Jerónimo Gracián descubrió en esta sesuda ciudad una clandestina y sofisticada red de citas que usaba de algunos jardines y casas discretamente apartados para incontables «adulterios y sacrilegios» (leáse: señoras casadas y gente de la Iglesia) (63). «Y celestinas me parece que también», dice Miguel de Unamuno en su repaso de las figuras populares salmantinas a su alrededor (64).

Fue Fernando de Rojas quien por primera vez cambió, tras sus múltiples avatares en el Medievo español, la figura de la alcahueta en un personaje universal. Lo hizo —y aquí reside parte del milagro— sin perder de vista su familiaridad de primera mano con el grupo de jóvenes universitarios como él que eran sus amigos y lectores. No olvidó retratar a su alcahueta en todos sus horribles manejos, pero también ofrece un trasfondo exacto para su explicación como entidad social. Según ella misma orgullosamente nos recuerda en una línea de pensamiento pre-maquiavélico, no es peor que la sociedad donde sus servicios son tan necesitados:

> ... Calla tu lengua, no amengües mis canas, que soy una vieja cual Dios me hizo, no peor que todas. Vivo de mi oficio, como cada cual del suyo, muy limpiamente.

---

(58) J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus* (París, 1847), t. LXIV, col. 1231. Para los problemas de datación y autoría, ver la nueva edición de Olga Weijers del *De disciplina scholarium* del pseudo-Boecio (Leiden-Köln: E.J. Brill, 1976). Desorientado por la ingenua creencia de Migne en la autoría de Boecio, Morawski cometió el craso error de considerar a la *vetula* como una figura literaria iniciada en el siglo VI (*Pamphile et Galatée,* p. 105).

(59) Cristóbal de Tamariz, *Novelas en verso,* ed. D. MacGrady [Charlottesville: Biblioteca Siglo de Oro, 1974), p. 193.

(60) Ed. J. Ornstein (Chapel Hill: U. of North Carolina P., 1954), p. 48. Lucena parece aquí, sin embargo, como si siguiera las huellas de un pasaje similar en la *Historia de duobus amantibus* de Piccolomini.

(61) Ed. M. Criado de Val y otros (Barcelona: Planeta, 1976), p. 979.

(62) *Obras completas castellanas,* ed. Félix García (Madrid: B.A.C., 1957), c. 9, p. 297.

(63) *Peregrinación de Anastasio,* ed. P. Silverio de Santa Teresa (Burgos: El Monte Carmelo, 1933), pp. 195-196.

(64) *Andanzas y visiones españolas* (Madrid, 1955), p. 126.

> A quien no me quiere no le busco. De mi casa me vienen a sacar, en mi casa me ruegan. Si bien o mal vivo, Dios es el testigo de mi corazón (65).

Sin embargo, la obra maestra publicada en 1499 desborda los angostos límites de un tratado moralizador o una mera crítica social en su intento de desentrañar las profundidades de la naturaleza humana. Esto significa, de hecho, que debemos mirar hacia otra parte para comprender qué vino realmente a significar, dentro de una firme visión histórica de conjunto, la figura de la alcahueta para los españoles de la época. Pero dicha capacidad «documental» se muestra en sí misma mucho más clara en los inmediatos seguidores y, sobre todo, en la obsesiva presencia de la alcahueta en el teatro primitivo. Y para un caso típico no necesitamos ir más allá de la *Farsa de Inez Pereira* de Gil Vicente, porque la historia de Inez fue ciertamente larga. Después de perder a su primer marido, víctima de su propia cobardía mientras luchaba contra los moros en África, Inez se apresuró a casarse con un patán, su primer y rechazado pretendiente Pero Marquez, y a ponerle los cuernos con todo clérigo disponible. Y en otra obra titulada *O juiz de Beira* (1525) encontramos a Pero Marquez inesperadamente convertido en un juez de pueblo, debido a la mal adquirida influencia de su mujer. Lo vemos juzgando el caso de un converso castellano, el pobre zapatero remendón Alonso López. Siente éste nostalgia de los buenos tiempos en que trabajaba y vivía felizmente como judío en Medina del Campo. Su miseria presente ha tomado un trágico cariz desde que su hija «pura como cera colada» fue seducida por un cortesano debido a las artes diabólicas de la *alcoviteira* Anna Días (66). López describe con elocuencia los trucos con los que Anna Días y otras como ella seducen a buenas y honestas esposas originalmente «limpias como el trigo». El demandante tiene que sufrir, en pleno tribunal, un torrente de insultos de la infame *alcoviteira* sólo para ver su querella desechada por el patán del pueblo convertido en juez. El desdichado Alonso López se marchará maldiciéndolos a todos y prometiendo no morir como cristiano.

Resulta claro que Gil Vicente no juega ni se divierte con semejante historia. Es una situación seria y triste, y todas sus simpatías van hacia el converso que vanamente intenta obtener justicia de su peor enemigo social, el labrador cristiano viejo. Lo que estamos presenciando es una tragedia real y un sobrio comentario sobre las raíces de la apostasia, la cual queda plenamente justificada en cuanto fenómeno humano. Es una crítica amarga de la sociedad cristiana, que no trata términos de mínima decencia a su antigua minoría judía y que después intenta en vano reprimir su herejía con las hogueras de la Inquisición. Pero incluso aunque Alonso López no lo mencionara directamente, somos también testigos de la crisis moral de la conversión y del acomodo traumático a una forma de vida ajena. Anna Días entraba a hurtadillas en la casa mientras el padre estaba en la iglesia oyendo misa. No se trata aquí de una familia abstracta (como la de Melibea y sus padres), y la tragedia de

---

(65) Acto XII, p. 182.

(66) El proxenetismo era también un serio crimen en la ley portuguesa. Las viejas *Ordenações Alfonsinas* (Tít. XVI, 1. V) y las más modernas *Ordenações Manuelinas* (Tít. XXIV, 1. V) castigaba a los *alcoviteiros* y *alcoviteiras* con azotes, pérdida de la propiedad y el exilio (Láfer, *O judeu em Gil Vicente*, pp. 71-72). Ver también A.H. de Oliveira, *Daily Life in Portugal in the Late Middle Ages* (Madison: U. of Wisconsin P., 1971), p. 178.

Alonso López queda bien realzada por el contraste con el retrato de la familia judía cuya vida es deliciosamente esbozada en el *Auto da Lusitânia* (1532) de Gil Vicente. La embestida de la inmoralidad «cristiana» no puede prevalecer ante los muros de esa casa, pobre pero rebosante de amor y con todos sus valores humanos en su sitio. Un cortesano intenta entonces seducir a la pequeña e ingeniosa Lediça, pero lo único que logra es sino convertirse en el hazmerreír de la chica y del auditorio.

Además de sus problemas religiosos, la conversión significaba para el judío español una penosa adaptación a muchos otros aspectos menores y tal vez no tan menores, desde la alimentación (la inolvidable *adafina* y mucho más) hasta el sexo y las costumbres matrimoniales. La conversión era lo que ahora llamamos un lento y difícil proceso de aculturación. Pero incluso aunque la antropología cultural no hubiera sido todavía inventada, hubo en la época gente sensible y ya capaces de comprender este fenómeno (67). Conocemos los casos de quienes después de un par de generaciones todavía no podían tragar la carne de cerdo, y uno de ellos era el mismo San Juan de Avila (68). En cuanto al mundo del sexo y del matrimonio, el converso dejaba atrás el picaresco pero inofensivo mundo del casamentero para penetrar en el inexplorado y peligroso mundo de la alcahueta, una figura totalmente desconocida para las aljamas judías. Es fácil entender por qué, a pesar de su larga historia y variedad, la medianera nunca pudo llegar a ser una figura literaria de primer orden dentro de la extensa esfera de la literatura árabe. Entre otras razones, era necesario el clima de una actitud sexual más exigente para que pudiera crecer y convertirse en una figura capaz de sacar a la luz su potencial trágico. Un personaje como Celestina sólo es posible dentro de un entorno humano marcado por una ética judeo-cristiana, de la misma forma que el aire risueño de Trotaconventos es el mejor sello de su naturaleza todavía semiarábiga. Démonos cuenta sobre todo de la aversión con que la tercera había de ser percibida desde el punto de vista de la tradición judía, con su sagrado respeto hacia la familia y su virtual ignorancia de la prostitución como fenómeno social (69). Desde esta perspectiva, el converso Alonso López está en lo cierto no sólo una, sino dos veces, cuando declara a la sociedad cristiana responsable del allanamiento de su casa y de la deshonra de las mujeres más cercanas a su corazón.

---

(67) Un nuevo sentimiento hacia las realidades de la conversión como una experiencia humana se advierte, por ejemplo, por el autor del *Fierabrás* español. Ver Francisco Márquez Villanueva, «El sondable misterio de Nicolás de Piamonte», *Relecciones de literatura medieval* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977), pp. 95-134. Ver también la actitud de Miguel de Carvajal tal y como ha sido estudiada por David Gitlitz, «La actitud cristiano-nueva en las "Cortes de la Muerte"», *Segismundo,* 9 (1973), p. 157.

(68) Como deduce Albert A. Sicroff, *Les controverses des status de «pureté de sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècle* (París: Didier, 1960), p. 276n. Apoyo documental para esta clase de vestigios puramente antropológicos y folklóricos en Nicolás López Martínez, «Testificaciones inquisitoriales de mercaderes burgaleses en 1491», *Burgense,* 14 (1973), p. 546.

(69) Bataillon enfatiza la amargura con la que el padre Juan de Mariana recordaba este hecho a sus contemporáneos (*La Célestine selon Fernando de Rojas,* p. 168). Sin embargo, las comunidades judías españolas tenían a veces que aceptar la noción de prostitutas de su propio pueblo: «What a sad commentary that some of the communities actually connived at the existence of Jewish prostitutes in the *judería* in order to keep dissolute Jews from consorting with Christian prostitutes and thereby endangering the entire Jewish population» (Neuman, *The Jews in Spain,* v. II, p. 12). Parece, de acuerdo con otras fuentes, que no se les permitió ejercer su oficio dentro de los límites de la judería (Jean Regné, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents. 1213-1327* [Jerusalem: The Magness Press, 1978], p. 189, n. 1053). Ver también Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, ²1961), v. I, p. 432. A pesar de las prohibiciones desde ambos lados, el judío rico y poderoso acostumbraba

En un claro paso hacia delante, Marcel Bataillon (70) había avanzado la teoría de que *La Celestina* expresaba en realidad la áspera reacción de los ex-judíos sobre el fenómeno «cristiano» de la prostitución. Su sensibilidad, añadía, se vio agudizada por el frecuente problema de familias destruidas o arruinadas por la Inquisición o cuyas mujeres se veían forzadas a vender sus cuerpos para sobrevivir. Ciertamente debe haber alguna razón para la situación descrita por *La lozana andaluza* (1529) de Delicado, con sus muchas prostitutas españolas refugiadas que ahora viven en los alrededores del barrio judío de Roma. Pero también es verdad que no es necesario llegar a nada tan específico para ver en el género celestinesco una típica reacción conversa ante el alto grado de licencia sexual que la sociedad cristiana estaba dispuesta a aceptar como rutina. En contraste con el cuidadoso acercamiento judío a estos aspectos de la vida (temprano matrimonio universal, dotes para jóvenes huérfanas, etc.), la visión teológica y canónica del matrimonio, sexo y familia en la Edad Media resultaba, cuando existían, marcadamente tosca. La literatura, además, trataba al matrimonio como un asunto desagradable y ridículo (71). Los judíos ortodoxos, por otra parte, han tenido siempre a ver a los gentiles como pueblo impuro y fornicador, y los antecedentes de la cristiandad en este sentido distaban, históricamente hablando, de mostrarse intachables. Después de establecer un elevado ideal de moralidad sexual y en frontal conflicto con el ejemplo judío, aquélla había fracasado por completo en su desarrollo de las necesarias estructuras de apoyo social. En lo que puede ser considerado uno de sus mayores fracasos, esto había claudicado con su virtual dar entrada a la prostitución como un pilar *de facto* del sistema bajo la excusa de *mala minora*. Como escribió una vez Balzac sobre este tópico: «La courtisane est une institution si elle est un besoin» (72).

Pero para los españoles la prostitución en realidad significaba su principal pilar: la alcahueta. Gil Vicente muestra en *O juiz da Beira* cómo un semi-indigente *escudeiro* se desprende de sus últimas andrajosas pertenencias para pagar a una proxeneta. Incluso en un caso como el de San Ignacio de Loyola, sus numerosas ideas sobre la tentación y el pecado permanecieron siempre asociadas con reconocibles recuerdos de una ávida lectura de *La Celestina* (73). Y, en efecto, no podemos culpar a dos generaciones de «cristianos nuevos» por no darse cuenta de que lo que ellos estaban tomando por «cristiano viejo» era en realidad el legado de una forma de vida orientalizada de la cual ellos mismos eran una parte. Un traductor judío de principios del siglo XVI (74) leía *La Celestina* como una obra basada en la prostitución, e inclu-

---

a mantener relaciones sexuales con mujeres cristianas. En un momento de persecución, en los últimos años del reinado de Alfonso X, los judíos españoles hicieron un voto especial de abstenerse de prostitutas gentiles (Judit Targarona, «Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia, un poeta hebreo en la corte de Alfonso X el Sabio», *Helmántica,* 36 [1985], p. 206). Las prostitutas eran extremadamente escasas entre los sefardíes. Solamente podían hallarse en algunas grandes ciudades como Istanbul o Salonika, e incluso esto fue como fenómeno reciente, acarreado por el siglo XX (Estrugo, *El retorno a Sefarad,* p. 53).

(70) *La Célestine selon Fernando de Rojas,* p. 168.

(71) Ver Per Nykrog, «Playing Games with Fiction, "Les quinze joyes de Mariage", "Il Corbaccio", "El Arcipreste de Talavera"», *The Craft of Fiction. Essays in Medieval Poetics* (Rochester, 1984), pp. 423-451.

(72) *Physiologie du mariage,* dans *La comédie humaine* (París: Gallimard, 1968), X, p. 637.

(73) Ver Thomas Hanrahan S.I., «Sin, the "Celestina" and Iñigo López de Loyola», *Romance Notes,* 11 (1969-1970), pp. 385-391.

(74) Joseph ben Samuel Tsarfati en un poema escrito en 1507-1508, estudiado por D.W. McPheeters, «Una traducción hebrea de "La Celestina" en el siglo XVI», *Homenaje a Rodríguez Moñino* (Madrid: Castalia, 1966), v. I, pp. 399-411.

so consideraba a Melibea como una ramera. El caso de *O juiz da Beira* es una nítida protesta contra la sociedad que se llama a sí misma cristiana pero que de hecho entrega indefenso al converso a la impudicia de la alcahueta, a la injusticia del villano y (como paso final) a las llamas del inquisidor. Durante el siglo XV la licencia sexual del clérigo fue un blanco favorito para conocidos conversos (75) como Juan de Mena, Paulo de Heredia y Juan Alvarez Gato. Continuando la misma vena, el teatro primitivo también ofrecía sus diatribas contra los terceros titulados de «honrados» y contra la alta clerecía, constante y secretamente surtida de muchachas para su deleite (76).

A pesar de su reputación como gobernantes de alta moralidad, Fernando e Isabel no afrontaron de lleno el problema de la clerecía impúdica (77) porque ésta era por tradición una fuerza firme y conservadora y un aliado natural de la autoridad real. Los Reyes Católicos iniciaron, por otra parte, una política «progresista» que consideraba a la prostitución como fuente más de ingresos reales. Lo confinaron para ello a mancebías creadas en las principales ciudades españolas. Salamanca tuvo la suya en 1498 (78). Es interesante observar cómo incluso un estrecho colaborador y cabeza moral conversa como el indeclarado santo fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada, se distingue como enemigo de tal política al luchar contra la mera idea de establecer una mancebía en la ciudad recién conquistada (79). La obscenidad de unos reyes católicos que conceden el derecho de regentar las mancebías a cortesanos y sirvientes de confianza, que a veces eran incluso clérigos, fue considerada como el escándalo definitivo en ciertas esferas sensibles. A lo largo de las mismas líneas de «resistencia» literaria provocó esto una hábil respuesta en obras sutilmente políticas y provocadoramente obscenas como el *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* (1518) y su épicoburlesca *Carajicomedia,* dedicada a la familia Fajardo como privilegiada administradora de la prostitución en una gran parte de España (80).

---

(75) Además de fustigar la inmoralidad de los clérigos, el *Laberinto de Fortuna* de Mena ataca a aquéllos que «juntan» criminalmente al servicio de los ricos (el problema del linaje judío de este autor permanece abierto). Paulo de Heredia atacó a los clérigos inmorales «quos ego vidi celebrantes et filios notos illis respondentes in missa» (F. Secret, «"L'Ensis Pauli" de Paulus de Heredia», *Sefarad,* 26 [1966], p. 88). El poeta Juan Alvarez Gato lamenta, por su parte, que en sus días los sacerdotes inviten abiertamente a las bodas de sus hijos.

(76) Ver Gitlitz, «La actitud cristiano-nueva en "Las Cortes de la Muerte"», p. 160.

(77) Entre 1488 y 1492 la cancillería real dictó órdenes para impedir que las autoridades locales molestaran o impusieran sanciones a los sacerdotes acusados de tener concubinas (Douglas Gifford, «El mundo de Trotaconventos», *Actas del Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita* [Barcelona: Seresa, 1973], p. 137). Por encima de todo, las muy celebradas reformas eclesiásticas de los monarcas resultaron bastante confusas en situaciones *de facto,* de acuerdo con José García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos* (Madrid: C.S.I.C., 1971), p. 351.

(78) Por carecerse de una moderna historia social de la prostitución en España, esto haría útil como esbozo de tal política el libro de Antonio Navarro Fernández, *La prostitución en la villa de Madrid* (Madrid, 1909), pp. 53-55. Para la mancebía de Salamanca, M. Villar y Macías, *Historia de Salamanca* (Salamanca, 1887), v. II, p. 102.

(79) Los esfuerzos parcialmente logrados de Talavera son reconocidos por E. Rodríguez Solís, *Historia de la prostitución en España y América* (Madrid, 1921), pp. 84-85. Su biógrafo contemporáneo, Alonso Fernández de Madrid, da amplia información acerca de esta constante preocupación del virtuoso Arzobispo, especialmente en el capítulo XIX («Sobre las mujeres perdidas»): *Vida de fray Hernando de Talavera,* ed. F.G. Olmedo (Madrid, s.f.), pp. 105-106. Fernández de Madrid no esconde la desalentadora magnitud del problema: Talavera no pudo llevar completamente a cabo su proyecto, pero al menos siguió cerrando los lugares públicos de prostitución y llevando a las mujeres a casas pagadas de sus propios ingresos (*ibíd.,* p. 106).

(80) En noviembre de 1486 Fernando e Isabel otorgaron a Alfonso Yáñez Fajardo (un sacerdote) el privilegio de las mancebías de Málaga, Ronda, Marbella, Alhama, Granada, Baeza, Guadix y Almuñécar. En 1498

La prostitución fue un fenómeno social rampante en los Siglos de Oro y en cuanto tal dejó una huella profunda en la textura de los tiempos. La España inquisitorial de Menéndez Pelayo describió entusiásticamente como martillo de herejes y gonfaloniera de la Iglesia era al mismo tiempo una sociedad abiertamente fornicadora. Estamos ahora bien informados de como los valores de la vida familiar basada en el afecto y en el respeto hacia la mujer como esposa y madre eran marginales y estaban virtualmente confinados a la conciencia preburguesa del grupo converso (81). En un desarrollo simétrico, es también la misma gente que cabe hallar en los primeros puestos de los esfuerzos destinados a sanear la inmoralidad pública. Casos como el del comerciante toledano Gonzalo de la Palma, que gasta su dinero en una lucha privada contra la prostitución (82). San Juan de Ávila es único en su sincera caridad hacia las mujeres caídas. Una vez tuvo que solicitar en Córdoba una escolta armada para proteger a una concubina arrepentida de las iras de su antiguo amante, un rico eclesiástico. La universidad que fundó en Baeza, lo más cercano que hubo a un centro converso de enseñanza superior, se movilizó también contra la licencia sexual del pueblo (83). Y es una señora de la rica familia Corzo quien en la Sevilla de Mateo Alemán y Cervantes otorgaba dotes a mujeres en peligro, una forma tradicional de caridad judía en la que los «marranos» también sobresalieron (84).

Rojas ve a su Celestina como suma sacerdotisa del amor impuro y como eje alrededor del cual giran incluso la Iglesia y la nobleza (85). En un cierto momento, la lujuria y la prostitución inseparables de la vida de la Universidad, consideradas en todas partes como el lado alegre de la vida escolar, fueron vistas con horror en España por parte de una nueva casta de hombres no conformistas. Tanto la irracionalidad del sexo desenfrenado como las actitudes sociales de complacencia hacia éste se convertían para ellos en serios problemas, y quizás aquí deberíamos olvidarnos completamente la palabra *Renacimiento.* La relación simbiótica entre la rica cle-

---

fue otorgado un lugar de prostitución en Valencia a Juan Arias Maldonado (Navarro Fernández, *La prostitución en la villa de Madrid,* p. 54). En 1492 la ciudad de Málaga inició una lucha prolongada contra los abusos del «putero» Fajardo y sus secuaces, como ha sido recientemente estudiado por Angel Galán Sánchez y María Teresa López Beltrán, «El "status" teórico de las prostitutas del reino de Granada en la primera mitad del siglo XVI», *Las mujeres en las ciudades españolas,* pp. 161-169.

(81) Ver los estudios de Bruno Jereczek, «La femme, l'amour et le mariage d'après Jean d'Avila», *Hommage à Amédée Mas* (París, 1972), pp. 119-133 y Arnold Rothe, «Padre y familia en el Siglo de Oro», *Iberorromania,* 7 (1978), pp. 132, 136-138. Pleberio parece haber sido de hecho uno de los primeros de esos cariñosos padres (*ibíd.,* p. 147).

(82) La interesante y poco conocida biografía de Gonzalo de la Palma (1520-1590), escrita por su hijo, el jesuita Luis de la Palma, habla del compromiso a lo largo de su vida para quitar a las mujeres del pecado, llevándolas a lugares seguros, procurando dotes a las huérfanas y enviando comida y carbón a las viudas pobres («Biografía del señor Gonzalo de la Palma», *Obras Completas,* ed. C.M. Abad, B.A.E. [Madrid: Atlas, 1961], v. I, pp. 27, 32, 33, 34). Desde el comienzo, este particular tipo de caridad parece haber sido típico de la conciencia moral burguesa. Ver Leah Lydia Otis, *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980), p. 73.

(83) Para la historia de Avila y doña María de Hoces en 1539, ver Luis Sala Balust, introducción a las *Obras completas del beato Juan de Ávila,* Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: Editorial Católica, 1952), pp. 109-110. Para la movilización de la Universidad de Baeza, Juan M. Sánchez Gómez, «Un discípulo del P. Maestro Avila en la Inquisición de Córdoba. El Dr. Diego Pérez de Valdivia, catedrático de Baeza», *Hispania,* 9 (1949), p. 117.

(84) Antonio Domínguez Ortiz, «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial (la crónica negra de un misionero jesuita)», *Crisis y decadencia en la España de los Austrias* (Barcelona: Ariel, 1969), p. 26. Los judíos españoles establecieron una fundación central en Venecia para dotar a huérfanas en el territorio de la diáspora sefardí (Josef H. Yerushalhmi, *Sephardic Jewry Between Cross and Crescent* [Cambridge: Harvard U.P., 1979], p. 14).

(85) George A. Shipley, «Authority and Experience in "La Celestina"», *Bulletin of Hispanic Studies,* 62 (1985), p. 98.

recía y la alcahueta era la clase de escándalo que hablaba por sí misma. Cien años más tarde es todavía proclamada en el frontispicio de *La pícara Justina* (1605) de Francisco López de Úbeda, donde Celestina se ve retratada con un gran capelo cardenalicio. El exiliado heterodoxo Cipriano de Valera logró extraer de *La Celestina* cuarenta y dos proverbios contra la inmoralidad clerical (86). El proxenetismo y la prostitución, por su parte, ofrecían una sólida prueba de la quiebra moral de una *soi-disant* sociedad cristiana, como se muestra de diferentes formas por los ejemplos de las Celestinas (o incluso *Guzmán de Alfarache*) y *La lozana andaluza.* En su conjunto, una considerable porción de la literatura del renacimiento en España mostró una clara obsesión con la pureza sexual en un sentido directo y muy explícito. Gentes de linaje judío estaban, de nuevo, en primer plano, y casos como los de Luis Vives (puritano) y Jorge de Montemayor (incorpóreo) resultan casi neuróticos en su preocupación acerca de la castidad. Es un mundo de inquietudes personales e íntimas que no pueden ser atribuidas simplemente a la religión ni a influencias platónicas. Por el contrario, los místicos españoles se deleitaron en la metáfora nupcial y Leone Ebreo construyó (en Italia) toda una filografía alrededor de la lujuria de la carne. Pero tal actitud hostil hacia el sexo puede ser considerada un producto converso en el mismo grado que contribuía a dar forma al espíritu alumbrado o a las características actitudes de extremada crítica social que comparten a menudo las mismas obras y autores.

Las imitaciones y continuaciones de *La Celestina,* y subsecuentemente el drama y la comedia del siglo XVI, conservaron siempre viva la fascinación española por la alcahueta y su mundo. Exiliado, pero habitante en espíritu en su Valencia natal (considerada la más laxa de todas las ciudades españolas), Vives (87) vuelve a encarecer el peligro de proxenetismo, casi en los mismos términos de Eiximenis, para condenar incluso al libro de *Celestina* y sus epígonos. Los procesos por este crimen fueron frecuentes en España, y no escatiman los más sórdidos detalles, incluyendo la casi rutinaria implicación de respetables personas de clase alta (88). Después de la Universidad, la Corte, con sus muchas «madres» y «tías» (fingidas o no), se convirtió en el entorno natural de toda variedad de proxenetismo y prostitución sofisticada. La literatura, como sabemos, no siempre ha de reaccionar de un modo crítico y rebelde ante las realidades sociales. Una obra como *La Dorotea* de Lope, por ejemplo, está estructurada sobre una neutral y nada moralística aceptación del fenómeno. Rojas no lo hizo el epicentro de su *Celestina,* pero lo convirtió en uno de los cimientos de base en que se funda su absoluto y desesperado rechazo (89) hacia la sociedad y la religión que le rodeaba.

¿Conoció España este vicio más que otras naciones? Una respuesta basada en análisis cuantitativo es aquí obviamente imposible. La situación, con todo, no parece

---

(86) Gustav Ungarer, *Anglo-Spanish Relations in Tudor Culture* (Bern: Francke Verlag, 1956), p. 37.

(87) Ver para la reacción negativa de Vives y de Thomas Moro, Lida, *La originalidad artística de «La Celestina»,* p. 294n.

(88) Será suficiente mencionar los cuatro procesos oídos ante la cancillería de Valladolid entre 1531 y 1568, publicados por Heugas, *«La Célestine» et sa descendance directe,* pp. 473-479.

(89) El particular «nihilismo» de Rojas, así como su actitud ante los valores del mundo oficial a su alrededor, ha sido brillantemente estudiado por Stephen Gilman, «A Generation of "Conversos"», *Romance Philology,* 33 (1979), pp. 87-101.

haber sido sustancialmente distinta en otras partes. La innombrada Anus de la comedia elegíaca *De cerdone* (en realidad un *fabliau* latino) también muestra a una tercera trabajando para un sacerdote enamorado (90). Los datos relativos a la mala vida en Francia en el ocaso de la Edad Media (el mundo de François Villon) no muestran un retrato muy diferente, incluso con las típicas invectivas contra las *maquerelles* que procuran regularmente mujeres jóvenes a los canónigos más ricos (91). El pena contra el proxenetismo se hacía más dura en Francia conforme se iba acercando en el mapa a los Pirineos, un hecho antiguo atribuido a la influencia española (92). Por otro lado, Montaillou desconoció tanto los casamenteros como las alcahuetas. La intensa actividad sexual de sus herejes desconocía a la tercera y recurría a niños —esto es el elemento más inocente y no profesional— como su habitual mensajero amoroso (93). Montaillou es uno de esos lugares donde, por lo que toca a una conciencia popular, la alcahueta simplemente no existe. Todo el Languedoc, orientado claramente hacia la Italia de los siglos XIV y XV, muestra una clara lenidad hacia el proxenetismo, concentrado exclusivamente en las actividades de alcahuetes masculinos (94).

Al mismo tiempo, y a pesar de su reputación, podemos estar seguros de que Salamanca nunca pudo igualar el grado de licencia sexual que siempre existió alrededor de la Universidad de París. Pero la relativa uniformidad del proxenetismo como un fenómeno social no resuelve, sino que por el contrario complica, el problema de la peculiaridad ibérica del género celestinesco, que permanece totalmente ajeno a la Europa Occidental. La literatura medieval, como hemos visto, no hace hincapié en la seducción criminal de una mujer honesta. Utiliza, sin embargo, a menudo mensajeros, intermediarios o colaboradores en el papel no profesional y más o menos desinteresado de asistentas y sirvientes en la comedia, la *soubrette* en el teatro francés o incluso la eficiente Plaerdemavida de *Tirant lo Blanc* (1490). Por el contrario, el género *celestinesco* muestra a la alcahueta como lanzadera profesional que rebasa su medio natural para llevar su corrupto negocio hasta los reductos más sagrados de la sociedad. En el caso de Rojas el desesperado pesimismo que inculca en el tema de la alcahueta es un punto de partida, no un propósito moralizante para su obra. Proviene, por el contrario, de unas profundidades de persuasiones íntimas y le proteje de aparecer nada sermonario o «didáctico» en ningún sentido convencional. Incluso la idea de crítica social le es, en cuanto tal, ajena. La sociedad —la de Rojas— refractada por *La Celestina* rebosa de contradicciones y vicios básicamente como consecuencia del caos que conlleva en cuanto parte de la total experiencia humana, de acuerdo con la noción pivotal de la obra.

La literatura española lleva a nuevas alturas la naturaleza proteica de la figura que Alfonso el Sabio subdividió en cinco especies y que Juan Ruiz podría llamar por

(90) *Teatro goliárdico dell'Umanesimo,* ed. V. Pandolfi y E. Artese (Milano: Lerici, 1965).

(91) Ver los datos de Bronislaw Gumerek, «Les souteneurs et les entremetteuses», *Les marginaux parisiens au XIVe et XVe siècles* (París: Flammarion, 1976), pp. 251-258.

(92) P. Lacroix, *History of Prostitution,* v. II, p. 836. Castigos contra el proxenetismo en la ley francesa en la baja Edad Media (*ibíd.,* p. 826). Diatribas por parte de predicadores populares (*ibíd.,* p. 1.085). Connivencias de gente poderosa, sobre todo miembros de la alta clerecía (*ibíd.,* p. 828).

(93) Emmanuel Le Roy Laduire, *Montaillou. The Promised Land of Error* (New York: George Braziller, 1978), p. 214.

(94) Otis, *Prostitution in Medieval Society,* pp. 90-94.

cuarenta y un nombres diferentes. Pero las mismas *Partidas* subrayan el hecho de que el término *leno* no tiene descendiente ibero-románico y debe ser traducido al castellano mediante el arabismo alcahuete (del ár. *qawwād*) (95). En España el proxenetismo ha sido considerado un vicio típicamente moro, como muestra el *Arte* o gramática árabe de Pedro de Alcalá (1501). Sus preguntas bilingües para los moriscos en el sacramento de la penitencia airean abiertamente las variedades más comunes de este pecado:

> «—¿Fueste medianero o alcagüete entre algunos enamorados, o encubristos los?
>
> —¿Posiste a alguno por alcagüete entre vos y otra persona?
>
> —¿Fuestes vos causa que algún hombre conociesse alguna mujer o touiesse con ella ayuntamiento?» (96).

El amor a través de las fronteras religiosas significaba la más sabrosa de las aventuras para los españoles de la Edad Media. En tierras fronterizas, el alcahuetear para parejas de «leyes» diferentes parece haber sido un activo negocio (97). En ciertas novelas tardías (*Bonifacio y Dorotea* de Mateo Alemán, *La hija de Celestina* de Salas Barbadillo) la esclava de granadina o de Berbería venía a ser la personificación de la más experta y complaciente alcahueta. Dentro de la misma estructura de referencia, incluso los judíos fueron acusados después de la expulsión de darse ellos mismos a tan despreciable oficio (98). Este tipo de datos es valioso por cuanto revela como el problema literario de *La Celestina* no se basa en ninguna clase de fuentes cultas y universalmente compartidas ni tampoco en la presencia cuantitativa de un fenómeno social que, después de todo, existía en todas partes.

Lo que claramente estableció una diferencia en España fue la aceptación previa de un tercero como agente obligado para facilitar asuntos amorosos. Lo que era visto en otros lugares como desagradable o inverosímil fue aquí la forma normal y más o menos «decente» de hacer las cosas. La literatura selecciona para subrayar, como rarezas por comparación, los casos en los cuales no ha habido necesitada de terceros, como fue el de la osada heroína de Juan de Flores (antes de 1495) en *La historia de Grisel y Mirabella:*

> Y, aunque en gran encerramiento la tuviese el Rey su padre, ella por sí sola, sin tercero, buscó manera a la no más placiente que peligrosa batalla, donde los deseos de Grisel y suyos vinieron a efecto (99).

---

(95) Eero K. Neuvonen, «Los arabismos de las "Cantigas de Santa María"», *Boletim de Filologia,* 12 (1951), p. 303. «This word is perhaps the lowest form of abuse that one man can use to another in Arabia, and is bitterly resented» (Dickson, *The Arab of the Desert,* p. 245).

(96) *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga,* edición facsímil (New York: Hispanic Society of America, 1928), s.p.

(97) Las relaciones sexuales entre musulmanes y cristianos eran frecuentes a pesar de constituir un delito capital. En 1315 un «alcahuete» fue condenado a muerte en Murcia por haber ayudado a un moro a gozar de los favores de una prostituta cristiana (Juan Torres Fontes, «Murcia medieval. Testimonio documental. IV, La justicia concejil», *Murgetana,* 55 [1979], pp. 102-103).

(98) No mucho después de la expulsión, la ciudad de Segovia tuvo que restringir la venta a domicilio de joyas. Se adujo que los judíos habían introducido este comercio como una tapadera para la alcahuetería. En 1501 sólo se autorizaba a dos vendedores, pero hacia 1514 esta clase de abuso había recrudecido. ¿Serían esos judíos de antaño casamenteros como Leitão y Vidal? No es posible ninguna respuesta, dada la vaguedad de Mariano Grau, «Las sendas de la Celestina», *Estudios Segovianos,* 5 (1953), pp. 371-372.

(99) Ed. P. Alcázar López y J.A. González Núñez (Granada: Editorial Don Quijote, 1983), pp. 57-58.

Dentro de un armazón de simetrías exactas para casamenteros y alcahuetas, el axioma de que la unión sexual requiere un mediador servicial llegó a ser evidente para la Península Ibérica. Esto no sólo es válido para Juan Ruiz o Fernando de Rojas, sino que también un proverbio popular afirma claramente que «Mal se tañe la vigüela sin tercera» (100). La misma idea tópica no es menos lugar común en todos los géneros de la poesía de los Siglos de Oro. Incluso el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz muestra cómo el Alma comienza a solicitar «terceros y medianeros» tan pronto como se siente inundada por el amor divino. Un estudio especializado de esta clase de recurso en la poesía de los Siglos de Oro podría fácilmente llenar por sí mismo un volumen.

Todas las consideraciones previas deben ser entendidas como una primera *raison d'être* para la unicidad del género celestinesco español y no como un intento de interpretación simplista y excluyente. La aplicación a la literatura de una línea de encuesta antropológica corre el peligro de alimentarse pronto de sí misma y, por ello debe ser consciente de sus propios límites y saber cuándo detenerse. En el caso de Rojas, una inmensa destilación de conocimiento y conciencia literaria permanece late todavía detrás de cada página para retar a multitud de estudiosos presentes y futuros. Sobre todo, es únicamente ahora cuando estamos comenzando a explorar el continente perdido del averroísmo español: una corriente de amplio secularismo filosófico hispano-hebreo en el cual *La Celestina* destaca como una joya brillante, y que ha de alcanzar en tiempos modernos hasta Spinoza. Rojas muestra en todo momento un don extraordinario para fundir sus más íntimas opiniones y sentimientos en tradiciones literarias cuidadosamente asimiladas, pero que en sus manos asumen un inédito significado. Las realidades sociales, en consecuencia, impregnan inextricablemente a toda clase de materiales y enfoques técnicos heredados. Por otro lado, no es sólo que Rojas no pudiera evitar ser él mismo y su circunstancia —como sabemos, terrible—, sino que fue capaz de comprender las entradas y salidas de tal circunstancia y hacerla significativa para siempre. Porque antes de ser literatura, el género celestinesco fue primero una realidad cruda y confusa, vivida por gentes que, al estilo de una civilización oriental, había absorbido el concepto de la tercería amorosa en la doble faz de casamenteros y alcahuetas atestiguada por el teatro de Gil Vicente. Aunque el proxenetismo no fuera, por supuesto, un monopolio de los españoles, es innegable que asumía entre ellos una función peculiar y sobrevalorada. La figura de la alcahueta sólo alcanzó su pleno desarrollo al establecerse en el laberinto de la vida española en el período de los Siglos de Oro. Ciertamente, los legados semíticos se hallan presentes en *La Celestina* de formas muy diferentes de aquellos ensayos ingenuos que miraban a Calisto y Melibea como a un par de desventurados amantes debido a sus diferentes religiones (pruebe su suerte en averiguar quién de los dos era el judío) (101). Es fácil comprender que muchos individuos propensos a la disidencia (como eran a menudo aquellos intelectuales conversos)

(100) Luis Martínez Kleiser, *Refranero general ideológico español* (Madrid: Academia Española, 1953), n. 2.253 (Correas).

(101) De acuerdo con la línea de investigación abierta a una amplia continuación por Emilio Orozco Díaz, «"La Celestina". Hipótesis para una interpretación», *Insula,* 125 (marzo, 1957). Ver Bataillon, *La Célestine selon Fernando de Rojas,* p. 172n.

(102) mirasen con perplejidad la figura de la alcahueta como el símbolo vivo de una cierta sociedad «cristiana» que ya los abrumaba con demasiadas de sus propias contradicciones.

De acuerdo con esto, y a pesar de un diluvio de traducciones, el género celestinesco apenas tuvo seguidores en la literatura europea. El teatro francés renacentista, por ejemplo, que convirtió a la tercera casi en una figura obligada, no pudo ir más allá de pálidas criaturas, en todo dignas de olvidado (103). En gran contraste con Don Quijote y Don Juan, Celestina sigue siendo conocida hasta hoy sólo por un público internacional de estudiosos y críticos literarios. Su destino final podría ser fácilmente comparado con las corridas de toros, famosas en todas partes pero en las que difícilmente toma parte alguien que no sea español. Y fue Marcel Bataillon mismo quien llamó la atención hacia una desafiante línea de investigación al comentar cómo «il faudrait... tout en dessinant la genèse de l'essor de cette forme en Espagne, en chercher quelque explication proprement espagnole. Il est peu concevable que l'histoire social y soit étrangère» (104). Estamos sólo empezando a comprender, en respuesta a esta llamada, cómo el fenómeno literario está basado en un discurso particular y polifacético de la alcahueta. Sus muchos entresijos sólo pueden quedar iluminados por un amplio esfuerzo interdisciplinar. La figura de la alcahueta se configura como un nudo que liga a Oriente y Occidente, el ayer y el hoy total experiencia española. Para los abordajes tradicionales, la obra maestra de Rojas se hallaba destinada a ser principalmente un lecho de Procusto para muchas generaciones de estudiosos. Después de que muchas hebras de la continuidad humana se debilitaran en los tiempos modernos, *La Celestina* estaba destinada a convertirse en una fuente de confusión mientras una historia en parte moldeada por moros y judíos permaneciese irreconstruida.

(Trad. Luis F. Bernabé Pons)

---

(102) Se conoce muy poco acerca de los autores de las imitaciones y continuaciones de *La Celestina*. Incluso aunque no fueran calcos de Rojas, es muy posible que algunos fueran conversos. Al menos uno de los más distinguidos de ellos, el famoso Feliciano de Silva, es altamente sospechoso, dado su matrimonio con una señora de conocido linaje judío y su afinidad de toda la vida con un medio literario converso. Ver Gilman, «Fernando de Rojas as Author», p. 264n.

(103) Cerca de un tercio de las piezas conservadas incluyen la figura de la alcahueta, según con Catherine Campbell, *The French Procuress. Her Character in Renaissance Comedies* (New York-Berne-Frankfurt am Main, 1985), p. 1. Los mismos resultados, si no más pobres, en Inglaterra. Ver Gustav Ungerer, *Anglo-Spanish Relations in Tudor culture,* pp. 14-41, y H.D. Purcell, «The "Celestina" and the "Interlude of Calisto and Melibea"», *Bulletin of Hispanic Studies,* 44 (1967), pp. 1-15.

(104) «Pour una histoire exigeante des formes. Le cas de "La Celestine"», *Proceedings of the Second Congress of the International Comparative Literature Association* (Chapel Hill: U. of North Carolina P., 1959), p. 44.

RAZŪQ (RAZOUK), MUḤAMMAD: *AL-ANDALUSIYYŪN WA-HIŶRĀTU-HUM ILÀ AL-MAGRIB JILĀL AL-QARNAYN 16-17* (LOS ANDALUSÍES Y SUS ÉXODOS HACIA MARRUECOS DURANTE LOS SIGLOS 16-17),

Casablanca, ed. Ifrīqiyā Al-Xarq, 1989, 360 pp.

Por
MÍKEL DE EPALZA

Este libro estudia, con método de historiador, los éxodos de los últimos musulmanes de España (siglos XV-XVIII), su instalación en Marruecos y las diversas facetas de su actuación y de la de sus descendientes en ese país magrebí. Fue la tesis doctoral de su autor (defendida el 14 de julio de 1987 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Rabat). El Dr. Muhámmad Razouk es actualmente profesor de historia en la Universidad de Casablanca.

La publicación de este libro ha sido precedida de otras publicaciones más reducidas, pero sobre temas afines: la evolución de las instalaciones de andalusíes en Marruecos (Túnez, 1984), las minorías andalusíes en Argelia y Túnez (Rabat, 1986; Túnez, 1986) y sobre todo la edición del texto árabe del más conocido de los exiliados, el morisco andaluz, escritor, traductor, viajero y diplomático Ahmad Al-Háyari «Bejarano» (Casablanca, 1987), que ya había sido parcialmente editado, traducido y estudiado por C. Sarnelli Cerqua y cuyo texto castellano había constituido el núcleo de la tesis doctoral de J. Penella (Barcelona, 1971).

Tras una introducción metodológica, el libro tiene tres partes: 1) los andalusíes o últimos musulmanes de España en la sociedad cristiana (épocas de los Reyes Católicos, de Felipe II y de Felipe III); 2) los éxodos de los andalusíes a Marruecos (épocas wattasí, primeros saadíes y decadencia saadí); 3) la civilización o cultura andalusí (hispano-árabe, propiamente dicho) en Marruecos. Una amplia y selecta bibliografía y unos índices de nombres de personas y lugares completan el libro.

Por este plan ya se puede ver que el autor ha querido situar el éxodo a Marruecos en un contexto amplio, que lo explique lo mejor posible, con una detallada introducción sobre la situación de los musulmanes en la Península y con referencias a los éxodos a Argelia, Túnez, Francia y otros países mediterráneos.

En España, da particular importancia a los moriscos de Hornachos, en Extremadura (pp. 112-117): los considera símbolo emblemático de una resistencia valiente e inteligente a las presiones cristianas y antecedente de las estructuras y proyectos políticos andalusíes más originales en Marruecos, la «república» de Salé-Rabat. Pero no deja de señalar que fue la situación de los moriscos valencianos y la presión del obispo de Valencia, el Patriarca Juan de Ribera, la principal causa directa de la expulsión final de 1609-1614.

Esta visión global del autor le hace estudiar el período como una unidad, diferenciada en tres etapas, según las situaciones políticas de la sociedad marroquí que acoge a los inmigrantes andalusíes: el de la debilidad interna de los últimos soberanos de la dinastía wattasí (1471-1553), el de la estabilidad y esplendor de los primeros saadíes (hasta principios del XVII) y el de las luchas permanentes de los últimos saadíes (primera mitad del XVII). Conoce y expone con exactitud los grandes hechos que señalan la evolución del estatuto de los musulmanes en la sociedad española: guerra y toma de Granada, revuelta del Albaicín y conversión forzosa de los musulmanes de la Corona de Castilla, guerra de las Germanías valencianas y conversión forzosa de los musulmanes de la Corona de Aragón, guerra de las Alpujarras granadinas, expulsión final... Pero opta sobre todo por analizar las estructuras de acogida del país de acogida, Marruecos. Este punto de vista es más original y explica mejor las emigraciones e instalaciones de los moriscos expulsados.

Tampoco insiste Razouk en una división léxica que es tradicional entre los historiadores españoles actuales que hablan de los últimos musulmanes insertos en la sociedad española: los *mudéjares* son los musulmanes que viven en la sociedad cristiana con un estatuto religioso y social islámico reconocido, mientras que los *moriscos* son los mismos y sus descendientes después de su bautizo forzoso. Esta división es, evidentemente, de origen cristiano. Razouk prefiere emplear generalmente el término *andalusí* o musulmán de Al-Andalus, aunque se refiere corrientemente y con toda propiedad a *morisco* cuando se trata de esos descendientes de musulmanes de Al-Andalus, cristianizados e hispanizados.

La obra de Razouk tiene dos características que explican su alcance y la selección de su material: es de síntesis e intenta explicar los acontecimientos.

Como obra de síntesis, recoge materiales y análisis ya en gran parte conocidos (especialmente de la obra también de síntesis de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vicent, para los moriscos en España, y la documentación de Coindreau y Gozalbes Busto, para los saletinos, de Salé-Rabat), aunque reestructura ese material de forma equilibrada, profunda y original.

Como explicación de los hechos, hace labor de historiador, catalogando las causas principales, especialmente en las útiles introducciones y síntesis a cada capítulo.

Rara vez baja a detalles personales o anecdóticos, concretos pero significativos, que otros historiadores de la época han creído útiles para ilustrar el aspecto humano

y muy personalizado de estos éxodos (especialmente los franceses Cardaillac, Vincent y Bennassar). Es verdad que la documentación inquisitorial proporciona un material excepcional para esas exposiciones. Razouk, sin tomar un tono épico o trágico (como a veces sus excelentes predecesores, en árabe, historiadores de moriscos, el egipcio A. Enan o el tunecino A. Temimi), sabe tratar de forma analítica y equilibrada el éxodo de los musulmanes de España, tema importante en la historia de la Humanidad, que adquiere valor de mito tanto para españoles como para musulmanes. Lo trata con racionalidad, analizando todas sus causas y jerarquizándolas.

Puede decirse, por tanto, que se trata de un libro fundamental para el conocimiento de los moriscos y de su instalación en Marruecos, bien documentado y bien construido.

En la amplia y selecta bibliografía se echa de menos el libro de J.D. Latham, *From Muslim Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of the Muslim West* (Londres, 1986), colección de artículos que tratan prioritariamente de emigraciones de andalusíes al Mágreb y a Marruecos en particular, o el de A.C. Hess, *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier* (Chicago, 1978), que le hubiera ampliado las perspectivas de sus excelentes análisis. Es evidente que su bibliografía en lengua inglesa es escasa. Pero en cambio conoce bien las fuentes y los estudios en castellano y —cosa de notar entre historiadores no españoles— cita con general exactitud la compleja antroponimia hispánica, tanto en los textos históricos como en la bibliografía.

RIPPIN, A., *Muslims: their religious beliefs and practices,* vol. I: *The formative period,* London/New York: Routledge, 1990, XVIII + 155 pp.

Nos hallamos ante una excelente presentación y síntesis del estado actual de nuestros conocimientos sobre las creencias y prácticas religiosas de los musulmanes durante el «período formativo» del Islam, que comprende los ss. I/VII-III/IX, aunque en algunos aspectos hay que extenderlo hasta el s. V/XI. Este libro contiene asimismo un buen análisis de la «identidad» religiosa del Islam. Se divide en tres partes.

En la primera («Structural elements for the formation of Islam») se analiza la interacción entre tres elementos: la situación pre-islámica, el Corán y la figura de Muḥammad. Se pone de relieve cómo hay que redefinir el papel desempeñado por Arabia Central y por el concepto de Ŷahiliyya en el surgimiento y desarrollo de lo que conocemos como religión islámica (pp. 4 y 9): «In the absence of assuredly contemporaneous sources, literary or epigraphical, our knowledge of "pre-history" will remain filtered through the theologically inspired picture of the past provided by the later Muslim sources» (p. 13). El análisis del Corán se basa fundamentalmente en los estudios llevados a cabo por J. Wansbrough *(Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation,* Oxford, 1977 y *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History,* Oxford, 1978), concluyendo que la autoridad otorgada al Corán, entendido literalmente como palabra de Dios, fue el resultado de dos o tres siglos de debate (p. 23). Por lo que se refiere a la biografía de Muḥammad, a la hora de utilizar los datos que suministra hay que tener en cuenta aspectos como los siguientes: una de las funciones de esa biografía es la de proveer el marco contextual para la revelación del Corán (pp. 31 y 35); en la formación de la biografía del Profeta se emplearon «topoi» que estaban en circulación en toda el área del cercano Oriente para construir vidas literarias de figuras religiosas (p. 35); uno de los objetivos que se buscan con dicha biografía es describir la religión islámica como identificable conceptualmente ya desde la época de Muḥammad (p. 35). En las colecciones de *ḥadīṯ* podemos encontrar material que claramente está relacionado con temas de interés para la comunidad generaciones después del Profeta, pero que son presentadas como predicciones hechas por el propio Muḥammad (p. 38).

En la segunda parte («The emergence of Islamic identity»), se pasa revista a la política, la teología, el derecho y la práctica ritual. Por lo que se refiere a la política, se plantea el papel desempeñado por la religión tanto en la expansión fuera de la Península Arábiga como en las luchas civiles («It is tempting to see people such as the Kharijites as the earliest bearers of the religious impulse which became Islam...»,

p. 49). Basándose sobre todo en el análisis realizado por O. Grabar de la Cúpula de la Roca de Jerusalén, este edificio sirve para ilustrar el momento en el que se puede hablar verdaderamente de una identidad emergente del Islam, diferenciada del Judaísmo y del Cristianismo al tiempo que enraizada en ellos (pp. 51-6). En época omeya, la autoridad política y religiosa reside en el califa y tiene por tanto una estructura que no corresponde a la que se cuajará en el Islam clásico, en el que la autoridad religiosa reside en los ulemas («sholarly elite») (pp. 56-7). Por lo que se refiere a la teología, a pesar de ser éste un terreno en el que se han llevado a cabo numerosas investigaciones, todavía tenemos una visión bastante confusa de su desarrollo en el Islam, aunque parece claro que el impulso surgió de la necesidad de dar soluciones a cuestiones tales como la definición de quién es musulmán, la justicia y unidad de Dios, la relación entre razón y revelación... Las discusiones teológicas contribuyen al proceso de diferenciación del Islam de las otras religiones. Por lo que se refiere al derecho, Rippin subraya el hecho de que el Islam se basa en gran medida en la idea de que el hombre debe responder a la llamada de Dios a través de los actos (p. 73), es decir, el Islam es más una ortopraxis que una ortodoxia: por ello, las discusiones legales han tenido siempre mayor importancia que las teológicas. La pertenencia al Islam sunní se produce no a través de la pertenencia a una escuela teológica determinada sino a las escuelas jurídicas consideradas «ortodoxas». En este apartado, Rippin se basa en los estudios de Schacht y Crone. La lectura del apartado dedicado a exponer el desarrollo de las prácticas rituales es especialmente recomendable.

La tercera parte («Alternative visions of Islamic identity») presenta las dos corrientes que han funcionado como alternativas al Islam sunní: el šī'ísmo y el ṣufismo.

Termina con unas conclusiones bajo el título «The literary formation of Islam», en las que se señala cómo las fuentes parecen indicarnos que los factores que desempeñaron un papel fundamental en la formación del Islam como religión fueron dos: la diferenciación del Judaísmo y del Cristianismo y la cuestión de la autoridad dentro de la comunidad.

A. Rippin ha hecho uso de los estudios más relevantes sobre el «período formativo» del Islam: los ya clásicos de I. Goldziher y J. Schacht, los de B. Lewis, M.J. Kister, O. Grabar, W.M. Watt, J. van Ess... Pero sobre todo ha hecho uso de otros estudios aún más recientes, llevados a cabo en los últimos quince años por un grupo de investigadores, en su mayoría de habla inglesa (J. Wansbrough, M. Cook, P. Crone, G.R. Hawting, el propio Rippin, los trabajos en su mayoría todavía inéditos de Y.D. Nevo...), cuya principal característica es su aproximación crítica a las fuentes que nos hablan sobre ese período de formación de lo que es el Islam «clásico». Sus perspectivas metodológicas nuevas consisten sobre todo en la toma en consideración de los aspectos ideológicos de los textos literarios que sirven como fuentes. La visión resultante difiere en varios aspectos de la versión tradicional sobre los orígenes y desarrollo del Islam. No me voy a extender más sobre ella, porque, además de lo ya recogido, he tenido ocasión de exponer algunas de las novedades en anteriores reseñas (v. *Al-Qanṭara* VII (1986), pp. 481-5; IX (1988), 528-9). Sí insistir en que el punto mayor de divergencia consiste en abandonar la noción de una religión islámica que existe como una entidad conceptualmente definida desde el mismo comienzo de su proclamación, proponiendo en cambio el modelo de una religión que

va emergiendo gradualmente y que alcanza un sentido fijo de identidad tras un período de unos dos siglos (p. 3).

El libro de A. Rippin está pensado para estudiantes y como introducción a la lectura de las monografías en las que se ha basado el autor y en las que el lector interesado podrá ampliar y completar lo que en muchas ocasiones sólo queda esbozado. Sería de desear que esta obra fuese utilizada en nuestra enseñanza universitaria y que contribuyese a introducir en nuestro país ese nuevo enfoque sobre los orígenes y formación del Islam. «Introducir» no implica «aceptar» sino meramente «conocer» y por lo tanto poder discutir y tal vez empezar a aplicar ese nuevo enfoque a la historia del período formativo del Islam en al-Andalus.

M.ª ISABEL FIERRO
CSIC - Madrid

NAŶĪB MAḤFŪẒ, *al-Faŷr al-kāḏib* (Maktabat Miṣr, El Cairo, 1989, 232 pp.)

He aquí el último libro publicado por Naŷīb Maḥfūz. No se trata del último que ha escrito, sin embargo, ya que *Quštumar,* aparecido poco después de concedérsele el premio Nobel, lo redactó en fecha posterior a los treinta cuentos de que ahora me ocupo.

Quštumar y al-Faŷr al-kāḏib ofrecen el interés añadido de preceder inmediatamente a una etapa de sequedad creadora, que se inició en el último trimestre de 1987 y que aún persiste. Naŷīb Maḥfūẓ ha declarado que su silencio actual difiere del de ocasiones previas «porque entonces tenía temas susceptibles de desarrollo y era el deseo de hacerlo lo que estaba muerto, mientras que ahora tengo ganas de escribir pero no tengo temas satisfactorios» (1).

La crisis se anuncia ya en los relatos de *al-Faŷr al-kāḏib,* relatos que vuelven sin novedades y sólo a veces con más exactitud o más depuración a temas tratados antes en más de una ocasión. Por otro lado, la idea que cohesiona las piezas del libro es la falta de horizontes. Son varios los cuentos con protagonistas ancianos y referentes a problemas anexos a la vejez (2). El tono dominante es crepuscular.

Los textos de *al-Faŷr al-kāḏib* son breves (5 páginas de promedio) y sólo el que da título al volumen infringe la regla (26 páginas). Se reparten entre el comentario crítico sobre temas actuales (al'Aŷūz wa-l-arḍ», «Waṣīya sawwāq tāksī»), cuentos reportaje en cierto modo, o sobre problemas nacionales vistos en perspectiva («Mawlānā», «Aḥlām mutāḏariba»), y el comentario alusivo sobre la condición humana («Yargab fī-n-nawm», «Ḏikrà imraʾ», «Ḥiwār», «ʿIndamā yaqūl al-bulbul lā»), aunque unos y otros son por igual problemáticos. Varía la clave, anternativamente indignada, irónica, neutra o melancólica. El desacuerdo con la burda realidad en torno es permanente.

(1) «Naŷīb Maḥfūẓ yataḥaddaṯ baʿda ʿām min Nobel», en *al-Ahrām,* viernes, 27 de octubre de 1989, p. 12.
(2) «Raŷul», «Jiṯṯa baʿīda al-madà», «Yawm al-wadāʾ», «an-Našwa fī Nūfimbir», «Gadan tagrub aš-šams».

El contenido de *al-Fayr al-kādib* no raya en conjunto muy alto. Pese a ello hay una pieza maestra, «Niṣf yawm», que equipara la vida de una persona a la primera mañana de escuela: entra en la infancia y al salir está en la vejez. Otros 12 cuentos resultan notables por diversos motivos. Los 17 que quedan son bien esquemáticos, bien apresurados o bien machacones.

En «ʿAlà ḍawʾ an-nuʿūm» el narrador se halla en una carrera nocturna que controla un entrenador caprichoso. Los participantes que contravienen el tácito reglamento de la prueba son castigados a descansar en un autobús que va detrás. La primera lectura que se me ocurre es que la carrera es la vida y que el entrenador está en lugar de los dirigentes políticos arbitrarios. Su súbita desaparición se asocia automáticamente a la muerte de Náser (3).

«al-Ŷaras yarinnu» tiene un sugestivo clima onírico, muy perceptible en los cambios de corbata del protagonista y en el perpetuo ocaso que reina en su vivienda. La anécdota se asemeja a la de *El ángel exterminador,* de Luis Buñuel: el personaje se propone salir de casa pero no lo consigue.

Emparentado con «al-Ŷaras yarinnu» está «al-Marra al-qādima», donde una familia se dispone a recibir al señor, que llega cuando ya no le esperan. ¿Habrá otra oportunidad?

«al-Marra al-qādima» hace pensar en Samuel Beckett. Esta reminiscencia y la de Buñuel no tienen nada de significativo, ya que «al-Ŷaras yarinnu» y «al-Marra al-qādima» son versiones locales de una forma de percibir la realidad característica de la sensibilidad contemporánea.

«al-Gāba al-maskūna» es un apéndice de *Hikāyāt hāratnā.* En él el mismo narrador neutro evoca en presente sus años de formación, que aún son núcleo de su conciencia. «al-Gāba al-maskūna» traza con nitidez didáctica el descubrimiento de que la perspectiva del mundo que tiene el hijo no es la de sus mayores y cómo la realidad se trastoca y reestructura a partir de ahí.

«Jayāl al-ʿāšiq» y «Ḏiqn al-bāšā» son fragmentos desgajados de *Quštumar.* El primero es un relato de intriga, semipoliciaco, donde el crimen es la frustración universal del deseo. El segundo es un curso condensado de historia a través de la de un café que se abre en 1923 y se cierra en tiempo del *infitāḥ.* Trata, sirviéndose de la síntesis, las mismas ideas que «Ahlām mutaḍāriba» y «Ṭaḥta-š-šayâra» exponen analíticamente.

«al-Maydān wa-l-maqhà» es, por su parte, una versión ahistórica de «Ḏiqn al-bāšā» y consiste en la descripción de un mismo escenario a tres horas diferentes del mismo día. Un epílogo declara mediante el diálogo entre dos voces la armonía que supone la serenidad del lugar.

«Fī-l-madīna» se basa a su vez en un cambio de perspectivas. Toma un tema clásico del folletín (el hijo perdido) y le da un tratamiento anónimo, sin sentimentalidad, psicología ni ideología expresas. El resultado es inquietante.

MARCELINO VILLEGAS

(3) Compárese con «aṭ-Ṭubul», en *al-Ŷarima* (Maktabat Miṣr, El Cairo, 1973, pp. 103-119).

ŠĀKIR JUSBĀK, *Aḥlām ḍa'ī'a, mujtarat min qiṣaṣ* (Dār al-ādāb, Beirut, 1989, 2.ª ed., 256 pp.)

Se trata de la reedición en un solo volumen de las tres colecciones de cuentos publicadas por el escritor en sus años de actividad: *Sira'* (1949), *'Ahn ŷadid* (1951) y *Haya qasiya* (1959), presentadas, con la reserva del subtítulo, como una única obra a la que se atribuye incluso un año de aparición, 1951. La fecha elegida coincide con la de la segunda colección, muy en la línea de hombre centro que caracteriza al autor. De manera ecléctica también dice el libro que es la segunda edición de la supuesta obra original, y sí lo es de *Sira'* y *'Ahd ŷadid,* pero no de *Ḥayā qāsiya,* que tuvo ya dos, una en Bagdad el año dicho y otra en El Cairo en 1965 (1).

Aḥlām ḍā'i'a consta de 30 cuentos y una novela corta; 11 pertenecen a *Ṣira'*, 10 a *'Ahd ŷadid* y los 9 restantes y la novela corta a *Ḥayā qāsiya.* La novela corta, titulada como el libro donde primero apareció, lo es no tanto por la extensión (29 páginas) como por el planteamiento; «Ahd ŷadīd» tiene 21 páginas y sin embargo es un cuento, ya que se basa en la unidad de tema, propósito y efecto que definen esa forma narrativa.

Los cuentos que proceden de *Ṣira'* son más breves que los de los otros dos libros (3-5 frente a 8-10 páginas de promedio).

Los relatos reproducidos en *Aḥlām ḍā'i'a* aparecieron primero en revistas: *al-Hatif* (Naŷaf), *at-Taqāfa al-ŷadida* y *al-Mu'allim al-ŷadid* (Bagdad), *ar-Risāla* (El Cairo, *al-Ādāb* y *al-Adib* (Beirut), en un lapso de 12 años (1946-1958). Al reimprimirlos por primera vez en los tres libros el autor sustituyó varios títulos y revisó el texto, procediendo a modificaciones de léxico y a podar ciertas frases con el propósito de hacer más natural el estilo.

«Baṭal al-ḥurrīya» pasó a ser «Jaṭīb al-ḥurrīya»; «Sadīqī Ḥamūd» «ar-ruhan»; «Bi dawr ibnati 'ammī» «ḥubb al-ikrāh»; «matà ya'ūdu bāba» «ad-dajīl».

Como ejemplo de los cambios de estilo baste la frase que abre «al-Aglāl»: «Unẓurī ilà ḏalika l-ḥammāl, yā Su'ad... innahu yata'aqqabunā 'alà darrayatihi, ša'nuhu kulla yawmin», dice la versión publicada en el número 857 de *ar-Risāla* (5 de diciembre de 1949, p. 1.693).

«Unẓurī ilà ḏalika ṣ-ṣu'lūk, yā Su'ād... innahu yata'aqqabunā 'alà darrāyatihi», dice la versión que aparece en *Aḥlām ḍā'i'a,* p. 74.

La revisión afectó asimismo a ciertos aspectos coyunturales. Así, la dedicatoria que llevaba «Qalb kabīr» cuando apareció en *ar-Risāla* (n.º 877, 24 de abril de 1950, p. 479), desapareció en el libro.

Šakir Jusbāk practicaba un realismo ortodoxo, con una ortodoxia de manual. Ortodoxa era también su técnica, escasa en registros y depurada. Lo que ofrece *Aḥlām ḍa'i'a* es, en consecuencia, una serie de apuntes que desvelan los conflictos de la sociedad según se manifiestan en la existencia de los individuos. Trozos

(1) En mi tesis doctoral, *Prosistas iraquíes de la realidad. Una generación: 1945-1958,* pp. 680-686, pueden verse otras precisiones sobre estos tres libros.

de vida, pues, que se apoyan con equilibrio en la evocación de ambientes y la introspección y que concluyen en un momento fuerte, revelador.

Lo más perdurable que tienen es el esfuerzo de claridad y exactitud; lo peor es la obediencia a la representatividad.

Domina la narración en primera persona, identificada con sujetos no siempre masculinos.

La educación sentimental es el molde temático preferido por Šākir Jusbāk, que lo sitúa a veces en el momento de hacerse, en la infancia o la adolescencia («Ṣiāʿ», «Aḥlām ḍāʾiʿa», «aṣ-Ṣadīqāni», «al-Aglal», «ad-Dajīl») y a veces en la edad adulta, cuando los sentimientos son muestra de insuficiencias que dificultan la felicidad («Luqmat al-ʿayš», «Mugāmara', 'Qalb kabīr», «al-Manzil raqm arbaʿaʿ, «ḥubb al-ikrāh», «al-Ustād Muḥyī», «Fatāt al-marqaṣ», «aṣ-Ṣayf»). También le interesa llamar la atención sobre el cerrado horizonte de determinadas personas, cosa que hace de manera solidaria y con protesta ('Ḍaḥiya», «ʿAyīb» (2), «Bidāyat an-nihāya», «Hayā qāsiya», 'Āmina»), o bien de manera crítica y desaprobadora («Būbī», «al-ʿĀšiqa», Jisām»). No faltan relatos expresamente políticos («Jaṭīb al-hurrīya», «Ṣadīqī 'Abd 'Alī», «Aʿwām ar-ru'b») o que abogan por la responsabilidad («ʿAḍāb»), ni otros que denuncian injusticias puntuales, derivadas de la insolidaridad humana y el mal funcionamiento de las instituciones («Duktūr al-qarya», «Layla sawdā'». Y se dan también algunos cuadros de carácter ejemplar y sin fermento crítico, que procuran fijar la vida en sus extremos («ʿAhd ŷadīd», «ar-Ruhān», «al-Jātim al-māsī»).

El nivel general es serio y digno, aunque monótono y sin chispa creadora. «Ḥayā Qāsiya» me parece la pieza más conseguida.

La edición de *Aḥlām ḍāʾiʿa* tiene ante todo un valor sintomático, ya que al reintegrar al autor y su obra a la actualidad les confiere la condición de clásicos, esto es, dotados de un valor modélico y universal. E implícitamente afirma la vigencia de los narradores iraquíes que construyeron total o particularmente su obra en los decenios de 1940 y 1950. Importa, pues, más que la obra en sí la llamada de atención que supone y más que el autor y la obra elegidos (que se cuentan entre los representantes más modestos de los narradores dichos), que la reedición se haya hecho (que se haya *empezado* a hacer, espero).

La reedición de *Ḥirkāyāt min baldatinā* (Dār al-ādāb, Beirut, 1989, 86 pp.), novela fragmentaria con la que Šākir Jusbāk fue pionero del realismo mítico centrado en los orígenes (3) y de *al-Ḥiqd al-aswad,* donde intentó la parábola política (Dār al-ḥadāṯa, Beirut, 1990, 138 pp.), rebautizada *as-Su'āl,* son otros tantos indicios de que estamos ante los primeros pasos de un proceso de revalorización. Y si en la afirmación de los narradores iraquíes tuvo buena parte Suhayl Idrīs también aparece en vanguardia ahora, cuando se trata de reactualizarlos.

MARCELINO VILLLEGAS

(2) «Aŷīb» se apoya en una anécdota y una técnica que Nayīb Maḥfūz utilizará 12 años después en «Hanzal wal-'askarī» (Dunyā l-lāh, pp. 217-230) y ambos tienen el mismo antecedente, que es «El río del búho», de Ambrose Bierce. En los tres casos se trata de la realización imaginaria de un deseo imposible.

(3) La primera edición de *ḥikāyāt min baldatinā* no lleva fecha, si bien el primer capítulo apareció en el número de diciembre de 1966 de *al-Ādāb.* Esa es la fecha que le atribuye esta reedición.

FALLECIMIENTO DE MARCELINO VILLEGAS

El 18 de febrero de 1991 fallecía en Madrid el Dr. Marcelino Villegas González. Profesor titular de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, colaborador y miembro del Comité de Redacción de la revista SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES. Deja entre sus amigos y colaboradores un hueco irremplazable.

Marcelino Villegas había colaborado en la revista cuando aún era profesor de la Universidad de Orán, antes de incorporarse a la Universidad de Alicante. A partir de 1987 y del volumen 4, tomó parte muy activamente en su Comité de Redacción, con el entusiasmo que ponía en las actividades científicas del Departamento y en sus publicaciones. También colaboró con un libro, póstumo, de la Colección «Xarc Al-Andalus», sobre su autor preferido de estos últimos años, el Premio Nobel egipcio Naguib Mahfuz: *La narrativa de Naguib Mahfuz. Ensayo de síntesis*. Tenía en preparación otro libro para esa colección, sobre narrativa argelina contemporánea.

La revista «Awrâq» de Madrid, de cuyo Comité de Redacción formaba parte también, le prepara un volumen de homenaje. En espera de éste y de otros estudios sobre su obra científica, docente y de crítica literaria y cinematográfica, la revista SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES quiere manifestar cuánto lamenta su pérdida y publicar la lista de sus colaboraciones en las páginas de sus volúmenes, incluido este número 8 (1991) que él no verá impreso.

• • • • •

Vol. 3, 1986: «Situación de la narrativa argelina», pp. 69-80.

Vol. 4, 1987: «¿Influencias o lectura crítica? Naŷīb Maḥfūẓ y ʿAbd al-Hamīd Ibn Hadūqa», pp. 83-92.

«Un enigmático término cervantino», pp. 249-252.

Dos cuentos de Mahdī ʿĪsà ṣ-Ṣaqr, pp. 263-256.

Recensiones:

Madhī ʿĪsà ṣ-Ṣaqr, *Hayrat sayyida ʿaŷūz wa-qiṣaṣ ujrà,* pp. 367-368.

ʿUmar ad-Daqqāq, *Funūn al-adab al-muʿāṣir fi Sūriya,* pp. 369-371.

Vol. 5, 1988: «Narrativa árabe, otra interpretación», pp. 111-128.

Un texto de Al-ʿAqqād (1889-1964) sobre Blasco Ibáñez, pp. 221-229.

Libros publicados por miembros del Comité de Redacción de la Revista en 1988, pp. 231-234.

Recensiones:

Thoraval, Yves, *Regards sur le cinéma égyptien.* Nouri, Shakir, *A la recherche du cinéma irakien,* pp. 251-254.

Aṣ-Ṣaqr, Mahdi, *ʿIsà, aš-Šāhida wa-z-zanyi,* pp. 254-256.

Weber, Edgar, *Le secret des Mille et une Nuits,* pp. 256-257.

Naŷīb Maḥfūẓ, Premio Nobel 1988.

Vol. 6, 1989: «Personajes españoles en la narrativa argelina», pp. 103-113.

«Zakariyyāʾ Tamir once años después», pp. 195-196.

Recensiones:

Ḥasan Al-Bandārī, *Fann al-qiṣṣa l-qasīra ʿinda Naŷīb Maḥfuẓ,* pp. 255-260.

Vol. 7, 1990: «Cuentos semiinéditos de Naŷīb Maḥfūẓ», pp. 55-68.

Dos cuentos de Yûsuf Idrîs, pp. 221-226.

Recensiones:

Aḥmas Al-Ḥaḍarī, *Tārīj as-sīnimā fi Miṣr,* pp. 301.

Galī Šukrī (ed.), *Naŷīb Maḥfūẓ: ibdāʿ nuṣf qarn.* Fāḍil Al-Aswad (ed.), *ar-Raŷul wa-l-qimma, buḥut wa dirāsāt,* pp. 302-204.

Vol. 8, 1991: «Las primeras novelas de Naŷīb Maḥfūẓ según las críticas de la época». (En prensa).

Recensiones:

Šākir Juṣbāk, *Aḥlām ḍāʾiʿ, mujtārāt min qiṣaṣ.* (En prensa).

Naŷīb Maḥfūẓ, *al-Faŷr al-Kāḍib.* (En prensa).

PUBLICACIONES DE LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes

Revista de Investigación. Universidad de Alicante

Secciones: Temas árabes diversos
Literatura árabe
Islamología
Mudéjares y moriscos
Toponimia árabe
Arqueología, arte y urbanismo árabes
Varia
Textos traducidos y reeditados
Bibliografía
Noticias

Vol. 1, 1984, 253 pp.
Vol. 2, 1985, 310 pp. (agotado).
Vol. 3, 1986, 296 pp. (agotado).
Vol. 4, 1987, 391 pp.
Vol. 5, 1988, 306 pp.
Vol. 6, 1989, 261 pp.
Vol. 7, 1990, 331 pp.
Vol. 8, 1991, 304 pp.

PUBLICACIONES DE LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Col.lecció Xarc Al-Andalus

Universitat d'Alacant

Vol. 1: María Jesús RUBIERA I MATA:
Introducció a la literatura hispano-àrab
Alacant, Universitat d'Alacant, 1989, 117 pp.

Vol. 2: Marcelino VILLEGAS:
La obra de Naguib Mahfuz. Ensayo de síntesis
Alicante, Universidad de Alicante, 1991, 132 pp.

Vol. 3: Álvaro GALMÉS DE FUENTES:
Toponimia alicantina (Oronimia)
Alicante, Universidad de Alicante, 1990, 91 pp.

Vol. 4: Francisco FRANCO SÁNCHEZ y Marisol CABELLO:
Muhammad As-Safra. El médico y su época
Alicante, Asociación Muhammad Ach-Chafra y Universidad de Alicante (en prensa).

Col.lecció «Anexos bibliogràfics»

Pere BALAÑA I ABADIA:
Els Musulmans a Catalunya (713-1153). Una aproximació bibliográfica,
separata del vol. 3, 1977, 47 pp.

Francisco FRANCO SÁNCHEZ:
Bibliografía sobre temas árabes de las Baleares,
separata del vol. 3, 1977, 44 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Míkel de EPALZA (con María Jesús PATERNINA y Antonio COUTO):
Moros y moriscos en el Levante Peninsular (Sharq Al-Andalus). Introducción bibliográfica
Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1983, 291 pp.

Juan Luis ROMÁN DEL CERRO - Míkel de EPALZA:
Toponimia mayor y menor de la provincia de Alicante. Listado por municipios
Alicante, Caja de Ahorros Provincial, 1983, 289 pp.

María Jesús RUBIERA:
La Taifa de Denia
Alicante, Ayuntamiento de Denia e Instituto «Juan Gil-Albert», 1985 (1.ª ed.), 1988 (2.ª ed. aumentada), 172 pp.

María Jesús RUBIERA:
Villena en las calzadas romana y árabe
Alicante, Ayuntamiento de Villena y Universidad de Alicante, 1985, 61 pp.

María Jesús RUBIERA - Míkel de EPALZA:
Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca
Alacant, Ajuntament de Benidorm i Universitat d'Alacant, 1985, 65 pp.

María Jesús RUBIERA - Míkel de EPALZA:
Los nombres árabes de Benidorm y su comarca
Alacant, Ajuntament de Benidorm y Universitat d'Alacant, 1985, 65 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Varios

Las lenguas prevalencianas
Alicante, Universidad de Alicante, 1986, 1990 (2.ª ed.), 119 pp.

María Jesús RUBIERA - Míkel de EPALZA:
Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)
Xàtiva, Ajuntament de Xàtiva, 1987, 202 pp.

Míkel de EPALZA y otros:
Agua y poblamiento musulmán / Aigua i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987)
Benissa, Ajuntament de Benissa, 1988, 150 pp.

Míkel de EPALZA - Edelmiro GALDÓN:
750 anys. Civilització trencada: l'Islam valencià
València, Generalitat Valenciana, 1989, 83 pp.

Míkel de EPALZA y otros:
Baños árabes en el País Valenciano
València, Generalitat Valenciana, 1989, 156 pp.

Míkel de EPALZA - María Jesús RUBIERA - Llúcia MARTÍN PASCUAL
Luis Fernando BERNABÉ PONS y otros:
Ibn-Al-Abbar. Escriptor i polític àrab valencià. (Congrés Internacional «Ibn-Al-Abbar i el seu temps», Onda, febrer, 1989)
València, Generalitat Valenciana, 1990, 330 pp.

Míkel de EPALZA - José Luis CORRAL LAFUENTE (editores) - María Jesús RUBIERA
Francisco FRANCO SÁNCHEZ y otros:
La ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones
Zaragoza, Institución «Fernando El Católico», 1991, 474 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

María Jesús RUBIERA MATA:
La arquitectura en la literatura árabe
Madrid, Editora Nacional, 1981 (1.ª ed.), Hiperion, 1988 (2.ª ed. aumentada).

María Jesús RUBIERA MATA:
Al-Mu'tamid Ibn 'Abbad. Poesías. Antología bilingüe
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1982 (1.ª ed.), 1987 (2.ª ed.), 129 pp.

María Jesús RUBIERA MATA:
Bibliografía de la literatura hispano-árabe
Alicante, Universidad de Alicante, 1988, 75 pp.

María Jesús RUBIERA MATA:
Antología de poetisas hispano-árabes
Madrid, Castalia, 1990, 163 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Míkel de EPALZA:
Mu'âhada as-silm al-ûlà al-isbâniyya al-lîbiyya, al-ma'qûda 1784 m. (1198 h.)
Trípoli, Markaz yihâd al-lîbiyyîn, 1980, 110 pp.

Yahya BOUAZIZ - Míkel de EPALZA:
Murâsalât al-amîr 'Abd-al-Qâdir ma'a Isbâniyâ wa-hukkâmi-hâ al-'askariyyîn bi-Malîliya
Constantina, Dâr-al-ba'th, 1982 (1.ª ed.), Argel, Dîwân al-matbû'ât al-yâmi'iyya, s.a. (2.ª ed.), 112-29 pp.

Slimane-Mustafa ZBISS - Abdel-Hakim EL GAFSI - Mohidin BOUGHANMI - Míkel de EPALZA y otros:
Etudes sur les Morisques Andalous
Túnez, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1983, 281-110 pp.

Míkel de EPALZA - Suzanne GUELLOUZ:
Le Cid, personnage historique et littéraire. Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traduction
París, G.P. Mainsonneuve et Larose, 1983, 261 pp.

Míkel de EPALZA:
Jésus otage. Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne (VIe.-XVIIe. s.)
París, Editions du Cerf, 1987, 238 pp.

Míkel de EPALZA - Juan Bautista VILAR:
Planos y mapas hispánicos de Argelia. Siglos XVI-XVIII / Plans et cartes hispaniques de l'Algérie. XVIème-XVIIIème siècle
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988, 399 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Marcelino VILLEGAS:
Abdelhamid Benhaduga. El viento del sur
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, 216 pp.

Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. Principio y fin
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988, 324 pp.

Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. La Ausencia
Barcelona, Península, 1989, 170 pp.

Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. El Espejismo
Barcelona, Plaza y Janés, 1989, 308 pp.

María Jesús VIGUERA - Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. Dialogadas. 1967-1971
Madrid, Alianza, 1989, 245 pp.

Marcelino VILLEGAS; María Jesús VIGUERA:
Cuentos ciertos e inciertos
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1974; 1989, 2.ª ed., 275 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Marcelino VILLEGAS:
Seudo Abul-Cásim Maslama ben Áhmad el madrileño. Picatrix
Madrid, Editora Nacional, 1982, 435 pp.

Míkel de EPALZA:
Anselm Turmeda
Palma de Mallorca, Ajuntament, 1983, 109 pp.

Míkel de EPALZA:
Anselm Turmeda. La Disputa de l'ase. Pròleg
Mallorca, Consell Insular Balear i Editorial Moll, 1987, 208 pp.

Míkel de EPALZA:
Anselm Turmeda. Llibre de Bons Amonestaments i altres obres. Introduccions
Mallorca, Consell Insular i Balear i Editorial Moll, 1987, 110 pp.

Luis Fernando BERNABÉ PONS:
El Cántico islámico del morisco hispano-tunecino Taybili
Zaragoza, Institución «Fernando El Católico», 1988, 125 pp.

شرق الأندلس

دراسات عربية

عـدد ٨ ، سنـة 1991
قسم الدراسات العربية ، جامعة لقنت (اسبانيـا)